Jukka
Hankamäki
Teokset, osa 2

Rakkauden välittäjä

Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

jsh

Hankamäki
Éditions



JUKKA HANKAMÄKI

RAKKAUDEN VÄLITTÄJÄ

KULTTUURIKRITIIKKI JA

EETTISEN IHMISEN IDEAALI

SIMONE WEILIN AJATTELUSSA



TEOKSET

OSA 2



Author and publisher

Jukka Hankamäki

Ph.D., D.Soc.Sc.

Helsinki, Finland

The Fourth Edition.

First published by

Like Ltd, 1997.

ISBN 978-952-65113-1-3

ISSN 2954-0992



SISÄLLYSLUETTELO

LYHENTEET

AD *Attente de Dieu.*
C1 *Cahiers 1.*
C2 *Cahiers 2.*
C3 *Cahiers 3.*
CO *La condition ouvriéré.*
CS *La connaissance surnaturelle.*
E *L'enracinement.*
ÉHP *Écrits historiques et politiques.*
ÉL *Écrits Londres et dernières lettres.*
IP *Intuitions pré-chrétiennes.*
LP *Leçons de philosophie.*
LR *Lettre à un religieux.*
OL *Oppression et liberté.*
P *Poèmes, suivis de "Venise sauvée", Lettre de Paul Valéry.*
PG *La pesanteur et la grâce.*
PSO *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.*
SG *La source grecque.*
SS *Sur la science.*

SAATESANAT

Simone Weil: eurooppalaisen ihmisen muotokuva

Simone Weilin ajatukset työstä, kauneudesta, vallasta ja ihmisen uskonnollisuudesta ovat puhutelleet monia ihmisiä. Weiliä on usein sanottu mystikoksi, mutta hän oli myös merkittävä yhteiskunnallinen ajattelija. Hänen mystikonpiirteitään voidaankin pitää eräänlaisena poikkeuksellisena herkkyytenä, todellisuudentajuisuutena ja kykynä nähdä oman aikansa ytimeen. Nykyajan näkökulmasta Weilin voisi lukea 1900-luvun merkittävimpien kulttuurifilosofien joukkoon. Hän oli sekä oman aikakautensa filosofinen muotokuva että eräänlainen käytännöllisen järjen henkilöitymä. Suuri osa Weilin ajatuksista sopii peilaamaan myös viime vuosituhannen vaihteen ilmiöitä, kuten totalitarismien hajoamista Euroopassa, väkivaltaisuuksien uutta esiinnousua eri uskontokuntien välillä sekä ihmisten ja kulttuurien kohtaamiseen liittyviä kysymyksiä.

Ihmiskäsityksensä osalta Weil oli transsendentaalifilosofi. Hän puhui sentyyppisen ihmiskäsityksen puolesta, jonka mukaan toista ihmistä lähestyttäisiin arvoituksena mutta samalla avoimesti. Vain näin voimme päästä toisen lähelle ja hänen salaisuuksiensa jäljille. Samalla vältämme valamasta toista ihmistä virheellisten ennakkoluulojen muottiin, ja se puolestaan voi muodostaa takeen etiikalle. Vastaavanlaista kohtaamiseen liittyvää filosofiaa voisi suositella pyrittäessä ymmärtämään kulttuurien välisiä eroja.

Simone Weil kuoli vuonna 1943 vain 34 vuoden iässä. Hänen käsittelemänsä teemat, kuten rakkaus, oikeudenmukaisuus ja kuolema, sekä hänen niistä tekemänsä johtopäätökset ovat luullakseni sellaisia, etteivät ne koskaan kuole. Mikäli Weilin ajattelulle haluaisi etsiä vertailukohtia, niitä voisi löytää esimerkiksi Friedrich Nietzschen oppineesta ironiasta, Samuli Parosen ajatuksen kirkkaudesta, Eeva-Liisa Mannerin kielen hienovireisyydestä tai niiden kaikkien yhdistelmästä. Simone Weilin esiin nostamat teemat ovat puhutelleet muiden muassa Emmanuel Levinasin ja Martin Buberin kaltaisia ajattelijoita. Weilistä tuli eräs ensimmäisistä eksistenssifilosofeista hänen kiinnostuttuaan ihmi-sen olemassaolon kysymyksistä parikymmentä vuotta ennen Jean-Paul Sartrea ja ennen Martin Heideggerin olemisanalytiikan välittymistä ranskalaiseen filosofiaan. Käsitykseni mukaan Simone Weil oli yksi

viime vuosisadan merkittävimmistä ajattelijoista. Hän oli nykyaikainen eurooppalainen ihminen, jonka puheenvuorot kuuluvat edelleen kulttuurimme avantgardeen.

Weilin ajatusten kestävyyttä kuvaa se, etteivät ne ole juuri vanhentuneet. Ne ovat selviytyneet hyvin ajan kuluttavaa vaikutusta vastaan. Jatkuva ajankohtaisuus onkin eräs klassisen filosofian tunnusmerkki. Weilin ajatukset ovat vuosikymmenten saatossa kasvaneet myös korkoa, mistä antaa kuvaa tosiasia, että nykypäivänä hän on tunnetumpi kuin omana aikanaan.

Tämä teos on vuonna 1997 tarkastetun väitöskirjani uudelleenjulkaisu. Tuon ajankohdan jälkeen Simone Weil on saanut uusia ystäviä myös Suomessa. Näin voi päätellä siitä, että teosta on kysytty toistuvasti sekä minulta itseltäni että Likeltä. Ei ole kovin tavallista, että väitöskirjasta otetaan uusi painos vielä vuosikymmen teoksen valmistumisen jälkeen tai että kirja julkaistaan myös pokkarina. Tämä liittynee siihen, että teoksen päähenkilö ei ollut kovin tavallinen ihminen. Julkais-tessani jälleen uuden laitoksen tästä tutkimuksesta haluan varmistaa teoksen saatavuuden, ja teen sen kunnioituksesta Simone Weilin elämäntyötä kohtaan.

En ole nähnyt Weilin filosofiaa esitettävän tässä teoksessa julkituodun kaltaisena kokonaiskoosteena missään muualla. Siten myös vastuu alun perin katkelmallisesti esitettyjen ajatusten koostamisesta tämänkaltaiseksi synteesiksi kuuluu käsillä olevan tutkimuksen kirjoittajalle. Tämän työn esivaiheet ajoittuvat 1980-luvun lopulle, jolloin Platonin filosofiaan kohdistuvan rakkauteni siivittämänä päätin, että aloitan tutkimustyöni Simone Weilin filosofiasta. Palattuani aiheeseen uudestaan usean vuoden tauon jälkeen en ole pitänyt tarpeellisena muuttaa teokseni rakennetta enkä argumentaatiota mitenkään. Alkuperäiseen tekstiin on tehty pienehköjä tarkistuksia väitöstilaisuudessa esille tulleiden huomautusten perusteella. Muut muutokset ovat ajantasaistuksia, laajennuksia tai kieliasuun tehtyjä korjauksia.

Olen edelleen kiitollinen kaikille tutkimukseni valmistumiseen ja tarkastustyöhön osallistuneille. Kiitän lämpimästi kustannustoimittaja Kristiina Sarastia työni editoimisesta ja toimitusjohtaja Hannu Paloviitaa sen sisällyttämisestä Liken julkaisuohjelmaan. Tämä teos sopii luettavaksi esimerkiksi kirjojeni *Dialoginen filosofia* (2003) ja *Työttömän kuolema* (2005) sekä teokseni *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* (2005) kanssa.

JUKKA HANKAMÄKI

Simone Weil ja filosofia

Ranskalainen filosofi Simone Weil (1909–1943) oli 1900-luvun valovoimaisimpia kulttuurikriitikoita. Siksi on hämmästyttävää huomata, miten vähän hänen kirjallista tuotantoaan tunnetaan ja että hänen filosofiansa on lähes tuntematonta myös useille filosofeille.[1] Erityisen outoa heikko Weil-tietämys on siksi, että jo yksin hänen elämänsä on monen tutkimuksen arvoinen. Weilissä yhdistyi harvinaisella tavalla äärimmäisen individualistinen, sisäänpäin säteilevä mietiskelijä ja sosiaalisesti vastuuntuntoinen kansalainen, filosofi, joka eli niin kuin opetti.[2]

Useimmiten Weilin filosofiaa on luonnehdittu eksistentialismiksi tai platonistisesti sävyttyneeksi mystiikaksi. Weiliä itseään kuvaavat eksistentialisti- ja platonisti-nimikkeiden lisäksi ehkä osuvimmin sanat ”anarkisti”, ”pasifisti”, ”syndikalisti” ja ”synkretisti”. Weiliä voidaan ymmärtää sekä henkilönä että näiden ajatussuuntien edustajana kiinnittämällä huomio hänen filosofiansa motiiveihin ja taustaan. Merkittävää Weilin filosofian vastaanoton ja tutkimisen kannalta on se, ettei Weilistä milloinkaan tullut muotifilosofia, jonka ajatukset olisivat välittyneet laajalle filosofikunnalle. Sen sijaan hänen filosofiansa ja henkilönsä *présence*-luonne perustui sellaisten kysymysten tarkastelemiseen, jotka olivat ajankohtaisia Weilin aikalaisten elämässä ja jotka on koettu tär-

---

1 Suhteellisen vähäistä Weil-tuntemusta ilmentää jo se, että vain noin puoli sivua tilaa antavat hakusanoin ”Weil, Simone” otsikoiduille artikkeleille alan hakuteokset *The Encyclopedia of Philosophy* (vol. 8, artikkelin laatinut Germaine Brée, 1967, s. 284) ja *The Encyclopedia of Religion* (vol. 15, artikkelin laatinut William D. Miller, 1987, s. 368).

2 Simone Weilin aikalainen ja ystävä Albert Camus, joka edesauttoi Weilin teosten julkaisemista hänen nimeään kantavassa Gallimardin *Collection Espoir* -sarjassa, kirjoitti 11. helmikuuta 1961 ilmestyneessä *L'Express*-lehden numerossa Weilistä näin: ”Aikamme ainoa suuri henki!” Siteerattu John Hellmanin teoksesta *Simone Weil – An Introduction to her Thought* (1982, s. 1). Weilin nauttimaa arvonantoa kuvaa sekin, että Weilin teoksen *Oppression et liberté* esipuheessa ”Note à l'éditeur” Camus toteaa (1955, s. 8) Weilin esseestä ”Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale” ylistävin sanoin: ”[...] läntinen poliittinen ja yhteiskunnallinen ajattelu ei ole tuottanut mitään yhtä läpivalaisevaa ja profeetallista. [(...) *la pensée politique et sociale n'avait rien produit en Occident de plus pénétrant et de plus prophétique*.]” Myös Camus'n vakuuttelusta riippumatta Weilin filosofia näyttäytyy hänen tekstiensä lukijalle hyvin tarkkanäköisenä ja henkevänä ja hänen ajatuksensa yhtä aikaa sekä nykyaikaan sopivina että aina ajankohtaisina jopa niin, että Weilin ajattelun arvokkuuden on voinut paljastaa vain aika.

keiksi useina muinakin aikoina. Tällaisia aiheita ovat muiden muassa kysymykset kauneudesta, sielun olemassaolosta ja rakkauden merkityksestä sekä vallan ja väkivallan ongelmat.

Keskittymällä aiheisiin, jotka ovat aina olleet osa filosofista problematiikkaa, Weil teki ajattelustaan *philosophia perennistä*, "ikuista filosofiaa", mutta samalla hän rajasi osan ajatuksistaan oman aikansa ulkopuolelle. Osittain varmaan siitä johtuu, että Weilin ajatuksiin ovat myöhemmin viitanneet lähinnä vain ne, joille Weilin filosofiset lähtökohdat ovat olleet ennestään tuttuja. Heistä tunnetuimpia ovat Martin Buber, Albert Camus, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel ja Jean-Paul Sartre. Eräänä osoituksena Weilin filosofian sitoutumattomuudesta aikaan on kiinnostus, jota hänen ajatteluaan kohtaan on osoitettu viimeksi kuluneina vuosina. Weilistä ovat kirjoittaneet ja hänen ideoitaan ovat kehitelleet muiden muassa Iris Murdoch ja Peter Winch.

Weilin filosofialle oli ominaista pyrkimys selvittää, miten voisi olla ymmärrettävissä, että vaikka etiikan päämäärät ovatkin jalot, kauniit ja hyvät, yhteiselämässä ne eivät toteudu sellaisina. Hänen filosofisen kiinnostuksensa lähtökohta on havainto, että mitä pitemmälle moraalin teorioissa on edetty, sitä kauemmaksi moraalin käytäntö näyttää etääntyneen kokemuksellisesta todellisuudesta, jota sen on ollut määrä selittää tai muuttaa. Ongelma, jonka Weil näki luonnehtivan koko aikakautemme ja maanosamme moraalista tilaa, on se, että ajatuksemme ja tekomme eivät tavoita toisiaan. Inhimillinen ajattelu ja kokemus ovat ajautuneet erilleen tavalla, joka antoi Weilille aiheen tutkia uudestaan filosofian historiaa: ehkä selitys kokemisemme yksilöllisten piirteiden ja yleisesti pätevän moraalin vaatimuksen väliseen ristiriitaan löytyisi sieltä. Tätä kautta Weilin filosofia hahmottui terävänäköiseksi kulttuurin kritiikiksi.

Weil erotti filosofian historiassa seuraavat ajatussuunnat ja järjestelmät, jotka olivat yhtäältä hänen kritiikkinsä kohteena ja toisaalta hänen oman ajattelunsa rakennuspuina. Niihin kuuluivat hindulaiset *Bhagavad-Gita* ja Veda-filosofia, Platonin ideat, tomistinen filosofia, kartesiolainen dualismi, Kantin moraalilaki sekä Hegelin ja Marxin filosofiassa esitetyt järjen ja edistyksen ihanteet. Weilin nimeämät opit ovat kulloisellakin kaudella tarjonneet perustan teoreettisille pyrkimyksille elää ja käsittää hyvä elämä. Niiden varaan rakennetut ontologiat ovat kuitenkin vähitellen menettäneet alkuperäisen merkityksensä yhtenäisen ja eettisesti kelvollisen maailmankuvan perustana. Weil halusi filosofiassaan asettaa nämä arvofilosofisesti tyhjiksi käyneet suuret kertomukset kokonaan uudenlaisen arvioinnin kohteeksi, jotta ajattelumme ydinainesten ja toimintamme välinen yhteys voitaisiin palauttaa merkitykselliseksi. Tätä yhteyttä moraalinen toiminta näyttää joka tapauksessa edellyttävän.

Lähteet, elämä lyhyesti[3]

Weilin filosofian muotoutuminen vastaa hänen filosofiansa problematiikan järjestystä ja tämän tutkimuksen tehtävänasettelua ja etenemisjärjestystä niin, että on paikallaan esitellä tutkielman lähdeaineisto syntyhistoriallisessa järjestyksessään. Simone Adolphine Weil syntyi Pariisissa 3. helmikuuta 1909 juutalaiseen lääkäriperheeseen sen toisena lapsena. Suhteessaan juutalaisuuteen hän omaksui perheensä agnostisen asenteen. Hänen sukunsa oli harjoittanut kauppaa Antwerpenissä ja Strasbourgissa lähellä Saksan rajaa. Monet ääntävätkin hänen sukunimensä edelleen saksalaisittain, kun taas ranskalaiset ja Simone Weil itse lausuivat nimen muodossa ”Wei”. Joskus Weil jopa kirjoitti nimensä muotoon ”Vey” korostaakseen artikulaatiossa vallitsevaa eroavuutta.

Vuonna 1925 Weil toimitettiin Henri IV:n lyseoon, jossa hän opiskeli opettajanaan Émile Chartier (pseudonyymi Alain). Vuodesta 1928 Weil opiskeli Ecole Normale Supérieuressa, jossa hän vuonna 1931 suoritti loppututkinnon pääaineenaan filosofia. Tärkeimpiä ystäviä tältä ajalta ovat Simone de Beauvoir, Albert Camus, Claude Lévi-Strauss ja Jean-Paul Sartre, joiden vaikutuksen jakso osui pääosin Weilin jälkeiseen aikaan. Weilin opinnäyte käsitteli Descartes’n filosofiaa, ja se on nimeltään ”Science et perception au Descartes” (kokoelmassa *SS*).[4]

Vuodesta 1931 vuoteen 1932 Weil toimi filosofian opettajana Le Puyssa. Tämän ajan kirjoitukset on julkaistu kolmiosaisessa, Weilin kaikki muistiinpanot sisältävässä *Cahiers*-laitoksessa (*C1*, *C2*, *C3*).[5] Vuodesta 1933 vuoteen 1934 Weil opetti filosofiaa Roannessa. Roannen luennoissa hän käsitteli etupäässä havaitsemisen teorian, kartesiolaisuuden, merkityksen alkuperän ja metafysiikan kysymyksiä. Nämä luennot on julkaistu niteenä *Leçons de philosophie* (*LP*).[6] Vaikka Weilillä

---

[3] Tämän luvun elämäkerralliset tiedot on tarkistettu Simone Pétrementin teoksesta *Simone Weil – A Life* (1976), joka on kattavin Simone Weil -elämäkerta. Katso myös kronologiaa tämän tutkimuksen liitteessä 3.

[4] Sulkeissa on ilmaistu kirjainlyhenne, jota tässä tutkimuksessa käytetään viitattaessa Simone Weilin teoksiin. Katso tämän tutkimuksen lyhenneluetteloa.

[5] Weilin tekstien julkaisemisesta postuumina johtuu, että hänen teostensa nimet ovat niiden julkaisijoiden, Gallimardin osalta Albert Camusin ja Plonin osalta Anne Reynaudin (*LP*) tai Gustave Thibonin (*C1*, *C2*, *C3*), antamia tai muotoilemia lukuun ottamatta teoksia *La condition ouvriére* ja *L’enracinement*, jotka kumpikin sisältävät yhden valmiiksi nimetyn tekstin.

[6] Toisin kuin muut tämän tutkimuksen lähteinä olevat Weil-teokset, jotka perustuvat Weilin kirjallisen jäämistön suoraan tai valikoituun julkaisemiseen, hänen filosofian luentojaan sisältävä nide perustuu rekonstruktioon, jonka pohjana on pidetty Weilin omien tekstien lisäksi hänen oppilaansa Anne Reynaudin muistiinpanoja (239 sivua). Katso Reynaudin johdantoa Weilin teoksessa *Leçons de philosophie* (s. i–vi) vuodelta 1959.

oli takanaan tutkinto Ranskan kenties arvostetuimmassa korkeakoulussa ja vaikka hänen opettajansa Alain toivoi häneltä paljon, hänestä ei koskaan tullut akateemista filosofia. Hänen virkauransa ranskalaisessa opetushallinnossa onnistuttiin pysäyttämään jo varhain, ja hänestä tuli leimallisesti ulkopuolinen filosofi. Jälkeenpäin voi sanoa, että akateemiselta uralta välttyminen oli hänelle ja hänen filosofialleen vain hyväksi. Juuri ulkopuolisen asemasta johtuva näköalapaikka oli edellytys Weilin ajattelun kehittymiselle muotoon, jossa sen tunnemme.

Vuonna 1932 Weil matkusteli Saksassa ja alkoi pohtia vallan, väkivallan ja metafysiikan riippuvuuksia. Tältä ajalta on myös muistiinpanoja ja artikkeleita, joissa Weil arvostelee historiallisen materialismin teoriaa ja ihmiskuvaa. Marxismin kritiikki on Ranskan kansallisomaisuutta, ja Weil paransi sen arvoa pieksemällä ”marxismin ristiriitoja”. Voidakseen julkisesti arvostella mielestään ”isoksi eläimeksi” osoittautunutta sosialistista valtiojärjestelmää Weil tapasi suuren kohun saattelemana Lev Trotskin vuonna 1933. Jotkut ranskalaiset tulkitsivat Weilin marxismin kritiikin sitoutuneisuudeksi marxismiin ja pakottivat hänet eroamaan filosofian opettajan virasta. Painostuksen syyksi mainittiin muun muassa se, että Weil oli poikennut virallisesta opetussuunnitelmasta. Tosiasiassa oppilaiden porvarillisia vanhempia lienee ärsyttänyt enemmän Weilin tapa hakeutua tekemisiin eri kansankerrosten, myös työläisten, kanssa. Kampanjoinnin näkyvää puolta edustivat häntä vastaan suunnatut sanomalehtikirjoitukset. Esseet, joissa Weil perustelee marxismin kritiikkiään, on koottu teokseen *Oppression et liberté* (*OL*). Weil ei koskaan kuulunut mihinkään puolueeseen, ja poliittisissa suhteissa hänen voi sanoa tulleen ymmärretyksi täysin väärin.

Kohtaamaansa vastaanottoon ilmeisen pettyneenä Weil hakeutui tehtaaseen työhön vuonna 1934. Noin vuoden kestäneen kokeilunsa motiiveja hän perustelee sen aikana kirjoittamassaan päiväkirjassa *La condition ouvriére* (*CO*). Hän katsoo, että asennoitumisemme ruumiilliseen työhön on kieroutunut. Keskeistä osaa tässä vääristymisessä näyttelevät materiaaliset valtasuhteet ja työn henkisten arvojen latistuminen, jotka yhdessä johtavat ihmisen esineellistymiseen ja tuottavat tulokseksi ontologisen jumalaolettamuksen. Sellainen ”ontoteologinen metafysiikka” kuvastuu Weilin näkemyksen mukaan muun muassa kristillisen ajatteluperinteen ontologisesta jumalaolettamuksesta. Weil kohdisti kritiikkinsä tomismiin mutta löysi varhaiskristillisyydestä antiikin filosofian juuria ja esitti Prometheus-myytin ja Kristus-mytologian kuvastavan perimmältään samaa: ihmisen kärsimystä aistillisen ja ideaalisen välillä. Antiikin ja kristinuskon arkeologiaa on koottu teokseen *Intuitions préchrétiennes* (*IP*).

Alsthomin ja Renaultin tehtaissa vietetty vuosi osoittautui katastrofiksi yhteiskunnallisesta yläluokasta kansan kerroksiin pudottautu-

neelle ja perimmältään hyvin epäkäytännölliselle Weilille. Hänen hankettaan hakeutua työläisten riveihin voi pitää seurauksena katkeroitumisesta tai pelkästä vaihtoehdottomuudesta, kun muita mahdollisuuksia toimeentulon hankkimiseen ei ollut. Mutta siinä on nähty myös filosofisen kokeilun aineksia, mitä tulkintaa tukee se, että hän koko ajan piti päiväkirjaa tehtaassa näkemästään ja kokemastaan. Teräsvalssaajana toimiminen oli tehdä lopun Weilin fyysisestä ja henkisestä kunnosta. Kuitenkin Weilin voi sanoa onnistuneen myös epäonnistuessaan, sillä kirjatessaan ylös havaintonsa ruumiillisen työn tylsistyttävästä vaikutuksesta hän pystyi tekemään selkoa ongelmista, jotka ovat kalvaneet koko modernia työyhteiskuntaa. Niitä edustivat yhtäältä materiaaliseen työhön sisältyvien henkisten arvojen kiistäminen ja toisaalta koko henkisen arvotuotannon laiminlyöminen. Kulttuurin kokonaisuus näytti palvovan 1930-luvulla eläneen Weilin mielestä vain aineellisia ja immanentteja tuotteitaan.

Eräs tärkeä näkökohta on, että Weilin havaintojen mukaan työläiset eivät olleet lainkaan kiinnostuneita politiikasta. Sikäli kuin he halusivat olojaan parantaa, he eivät rehellisesti kannattaneet marxilaisia ajatuksia. Marxilaisiin ajatuksiin vetosivatkin lähinnä heidän ammattiyhdistyspomonsa, jotka Marxin oppeja hyväkseen käyttäen pitivät työväenluokkaa ideologisissa pihdeissään. Weil puolestaan halusi nähdä poliittisen toiminnan mahdollisuudet työläisten henkisessä vapautumisessa niin työnantajiensa kuin ay-johtajiensakin vallasta. Vaikka Weil onnistui solmimaan joitakin yhteyksiä myös Ranskan ammattiyhdistysliikkeeseen, hänen syndikalisminsa kääntyi nopeasti pois järjestäytyneen toiminnan piiristä, eräänlaiseksi yksilöarvoihin ja liberaaleihin ihanteisiin uskovaksi anarkiaksi. Siksi hän ei saanut työläistenkään riveistä pitkäaikaisia ystäviä. Aivan riippumatta siitä, tarjoaako yksilöliberalismin julistus ihmisen henkisen vapauden puolesta sen autuaaksi tekevämpiä vapauden avaimia kuin marxismikaan, Weilin tehdasvuotenaan tekemä havainto näyttää joka tapauksessa jääneen voimaan: työyhteiskunnan käytännöillä on filosofiaa ajatellen lannistava vaikutus, kun mekanistisen tuotteliaisuuden ihanteet johdattavat ihmisiä laiminlyömään oman persoonansa kehittämiseen liittyviä haasteita. Työn turmiolliset vaikutukset johtivat Weiliä kehittelemään laajasti tunnetuksi tullutta näkemystään, jonka mukaan yhteiskunnassa vallitsee eräänlainen noidankehää muistuttava sosiaalinen välttämättömyys. Sen hän nimesi painovoimaksi. Immanentin todellisuuden valtasuhteista masentuneina ihmiset eivät edes halua olla vapaita, vaan he toimivat kuin Platonin luolan vangit ilmoittaen haluavansa jäädä mieluummin luolan pimeyteen kuin tulla katselemaan ulkona näkyvää valoa.

Vuonna 1936 Weil toimi lyhyen ajan tasavaltalaisten huoltojoukoissa Espanjan sisällissodassa kuvitellen pystyvänsä tällä päähänpistollaan

edistämään vapauden, veljeyden ja tasa-arvon ihanteita. Hän oli olettanut, että kyseinen anarkia voisi sisältää myös pasifismin aineksia. Tosiasiassa Weil joutui jälleen järkyttymään sodankäynnin verisyydestä ja väkivaltaisuudesta. Myös hänen ystävinään pitämänsä tasavaltalaiset harjoittivat yhtä julmia raakuuksia omia vihollisiaan vastaan kuin kenraali Francisco Francon johtamat kapinallisetkin, jotka lopulta voittivat sodan. Weilin sotaretki katkesi suunnilleen samoista syistä kuin hänen tehdasvuotensakin: tällä kerralla Weilin onnistui polttaa itsensä palovammoille kenttäkeittiössä toimiessaan. Vuodet 1937–1939 Weil vietti enimmäkseen matkustellen Italiassa, kunnes hän asettui vuonna 1940 ystävänsä kirjailija Gustave Thibonin maatilalle Marseillesiin. Seurasi ankaran luomistyön kausi, jota kesti ajattelijan kuolemaan asti.

Muuan englantilainen herrasmies oli tutustuttanut Weilin englantilaisiin idealistirunoilijoihin hänen oleskellessaan Italiassa. Tärkeimmän huomion Weilin ajattelussa saivat 1593–1633 elänyt George Herbert ja 1800-luvun alkupuolella vaikuttanut William Godwin, joka tunnetaan myös eräänlaisena esianarkistina. Suurimman osan vuoden 1940 jälkeisistä teksteistään Weil omisti vallan, väkivallan ja metafysiikan yhteyksien selvittelylle. Laitokseen *La source grecque* (*SG*) on koottu tutkielmat *Iliaan* metafysiikasta, Platonin jumalakäsityksestä, "Theaitetoksesta", "Faidronista" ja "Valtiosta" sekä kommentit Anaksimandroksen ja Herakleitoksen fragmenteista. Kristillisen metafysiikan analyysia Weil jatkoi tutkimalla kristillistä mystiikkaa, ja hän käsitteli myös hindumetafysiikkaa. Näitä kirjoituksia on julkaistu laitoksissa *Attente de Dieu* (*AD*) ja *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (*PSO*). Katkelmia niistä ja poimintoja Weilin muistiinpanoista on valikoitu kokoelmaan *La pesanteur et la grâce* (*PG*).[7] Tältä ja myöhemmältä ajalta peräisin olevat yhteiskunnallisia kysymyksiä käsittelevät esseet ja artikkelit on julkaistu laitoksissa *Écrits historiques et politiques* (*ÉHP*) ja *Écrits de Londres et derniéres lettres* (*ÉL*). Weilin runoja on julkaistu niteessä *Poémes* (*P*).

Matkailu vuoden 1932 Saksassa ja fasistien hallitsemassa Italiassa oli ollut seemiläistä alkuperää olevalle Weilille riskikästä. Monien juutalaisten tavoin Weil olisi luultavasti päätynyt saksalaisten keskitysleirille Saksan valloitettua Ranskan, mutta miehitysalueen ulkopuolella piileskellessään hän kuin sattumalta välttyi holokaustin kauhuilta. Vuoden 1942 kesällä Weil joutui lähtemään maanpakoon ja pääsi matkustamaan

[7] Leimansa Weilin teokseen *La pesanteur et la grâce* on voinut painaa kirjan julkaisija Gustave Thibon, joka on vastuussa aineiston ryhmittelystä ja eri lukujen otsakkeista. Hän on valikoinut teoksen ainekset Weilin muistiinpanojen noin 1000-sivuisesta rykelmästä, joka sittemmin on julkaistu alkuperäisessä muodossaan *Cahiers 1–3* -laitoksessa. Katso Thibonin johdanto-osia Weilin teoksissa *La pesanteur et la grâce* (1947, s. 211–243) ja *Cahiers 1* (1951, s. 7–8).

New Yorkiin. New Yorkista hän tosin päätyi varsin pian takaisin Eurooppaan, tällä kertaa Lontooseen, jossa hän toimi Ranskan pakolaishallituksen työntekijänä. Paetessaan Ranskasta Weil jätti koko siihenastisen tuotantonsa Thibonille ja katolilaiselle pappismiehelle Joseph-Marie Perrinille, joiden kautta Weilin teokset on myöhemmin toimitettu julkisuuteen. New Yorkista Weil lähetti Perrinille satasivuisen ”kirjeen”, Kirjeen papille (*Lettre à un religieux*, *LR*), jota voidaan pitää Weilin tilintekona sekä juutalaisuudesta että kristillisyydestä. Weil ei kuulunut mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan, ja kirjeessäänkin hän asettautuu uskonnollisen metafysiikan ulkopuolelle. Uskonnolliset kysymykset eivät kuitenkaan lakanneet kiinnostamasta Weiliä, ja New Yorkin -välilaskun aikanakin hän kirjoitti niistä kirjan verran: *La connaissance surnaturelle* (*CS*).

Metafysiikan kritiikkinsä Weil ulotti tieteeseen, jonka hän katsoi olevan metafysiikan saastuttama. Tämä problematiikka on esillä laitoksessa *Sur la science* (*SS*). Weilin oli palauttanut virkauralle eräs hänen kouluaikainen ystävänsä, Maurice Schumann, jonka vakuuttelujen johdosta Weil nautti luottamusta myös hallituksen ja opetusministeriön piirissä. Vuonna 1942 kenraali Charles de Gaulle antoi Ranskan pakolaishallituksessa työskentelevälle Weilille tehtäväksi kirjoittaa kirjan, joka loisi suuntaviivat fasismin jälkeiselle eurooppalaiselle sivistykselle. Weil kirjoitti sitä varten teoksen, jonka nimeksi tuli *L'enracinement* (*E*), ”Juurten kasvattaminen”. Teoksessa Weiliä motivoi aikakauden ongelmana näyttäytyvä väkivalta, mutta pääongelmaksi hän näki kysymyksen, olisiko mahdollista perustaa moraalia yleisille arvoille ilman, että yksilön kokemuksen ja arvojen yleispätevyyden välille muodostuu ristiriidan mahdollistavaa kuilua.

Weilin mukaan ristiriidattomuus edellyttäisi, että ihmiset lakkaisivat vaatimasta arvojen yleispätevyydeltä yliyksilöllisyyttä ja välitettävyyttä ja huomaisivat omissa kokemuksissaan yleisen, sisäisen merkitysyhteyden, joka liittää yleiset arvot ihmisten subjektiivisiin arvostuksiin. Näin syntyvä yhteiskunta perustuisi hänen mukaansa kaikille ihmisille yhteiseen henkiseen rakenteeseen, ja etiikalle keskeinen käsite teoksessa on 'tarve'. Weilin näkemyksen mukaan ihmisten universaalit tarpeet luovat meille arvot. Arvon ja epäarvon ero vastaa todellisen ja keinotekoisen tarpeen eroa. Kenraali de Gaulle piti teosta liian teoreettisena, ja se julkaistiin vasta vuonna 1949. Simone Weil kuoli Kentissä Englannissa 24. elokuuta 1943.

Weilin kirjoitukset ovat nähneet eräitä lehdissä julkaistuja artikkeleita lukuun ottamatta päivänvalon vasta hänen kuolemansa jälkeen, ja ne näyttäytyvät teknisessä mielessä epäyhtenäisinä, koska kirjoituksia ei ole toimitettu systemaattisesti. Sen sijaan eri kustantajat ja toimitta-jat ovat tähän päivään mennessä julkaisseet lähes kaikki hänen kirjoi-

tuksensa. Simone Weilin koottujen teosten (*Œuvres complètes*) toimitustyö alkoi vuonna 1988, jolloin ilmestyi kuusitoistaosaiseksi suunnitellun teossarjan ensimmäinen osa.[8] Eräitä tarkennuksia ja lisäyksiä lukuun ottamatta kyseessä on Weilin teosten uudelleenjulkaisu, joka valmistuttuaan valaisee Weilin viimeisiä vuosia ja voi tuoda näkyviin valmistumattomiksi jääneitä kirjoituksia. Koottujen teosten keskeneräisyydestä ja aikaisempien toimitustöiden huolellisuudesta johtuu, että pidän kohtuullisena ja tyydyttävänä pitäytyä tutkimuksessani aiemmin julkaistuissa editioissa, jotka ovat hyvin saatavilla. Nämäkin koosteet perustuvat Weilin alkuperäisiin käsikirjoituksiin, joita säilytetään Ranskan kansalliskirjastossa *Bibliothèque Nationalessa* Pariisissa.[9]

Teknisistä yksityiskohdista riippumatta Weilin tuotantoa voi pitää *sisällöllisesti* yhtenäisenä, koska hänen ajatteluaan motivoi yhtenäinen ongelmakokonaisuus: vallan, väkivallan ja nykyajan yhteiskuntien kritiikki. Lisäksi hänen ajattelunsa oli synteettistä, kokonaisuuksia ja jatkuvuutta korostavaa. Weilin ajattelua voi pitää yhtenäisenä myös siksi, että kirjoittaessaan ”filosofiaa filosofiasta” Weil pyrki arvioimaan länsimaisten yhteiskuntien kehitystä yhdestä tulkinnallisesta näkökulmasta, joka muodostui yhtenäiseksi jo siksi, että se oli hänen omansa.[10] Siksi tarkasteluni kohteena on Weilin kirjoitusten kokonaisuus.

---

[8] Toimittajat ovat André-A. Devaux ja Florence de Lussy, joka on esittänyt ajatuksiaan Weilin filosofiasta, tuotannosta ja tutkimisesta erillisessä artikkelissa vuonna 1987.

[9] Yhdysvalloissa Simone Weil on ollut esillä erityisesti Princetonin yliopistossa, jossa aloitettiin vuotuiset Weil-kollokviot vuonna 1981. Eräänä motiivina saattaa olla se, että Simonen veli André Weil vaikutti matemaatikkona nimenomaan Princetonin yliopistossa siirryttyään Englannista Yhdysvaltoihin toisen maailmansodan jälkeen. Simone Weilin käsikirjoitukset on myös mikrofilmattu Princetonin yliopiston kirjastolle, jossa niiden ylläpidosta huolehtii *The American Weil Society*. Yhdistyksestä kertoo Eric O. Springsted teoksessaan *Simone Weil and the Suffering of Love* (1986, s. 133).

[10] Näkemystä, että Weilin ajattelu muodostaa eräänlaisen valmistumattoman järjestelmän, puoltaa Weilin kirjeessään Jean Wahlille 1942 ilmaisema huoli, ettei hänellä olisi aikaa kirjoittaa muistiinpanojaan valmiiksi, minkä vuoksi hän oli päättänyt täyttää ajatuksillaan päiväkirjan toisensa jälkeen. Tähän Weilin tekemään, hänen omaa tuotantoaan koskevaan ja lajissaan harvinaiseen noottiin viitaten Catharina Stenqvist puolestaan pohtii väitöskirjassaan *Simone Weil om livets tragik och dess skönhet* vuodelta 1984, antaako Weilin huomautus aiheen kyseenalaistaa hänen päiväkirjojensa julkaisuoikeuden. Weilin aikaisemmissa yhteyksissä noudattelemaan, varsin vapaamieliseen julkaisukäytäntöön viitaten Stenqvist kuitenkin uskoo, että ”[...] *denna notis sammantagen med vetenskapen om att Weil i andra sammanhang lät publicera sig gör troligt att hon också så småningom önskade publicera sin tankar från* Cahiers I*,* Cahiers II*,* Cahiers III *och* Connaissance surnaturelle.” Stenqvist 1984, s. 51–52.

Weil-tutkimuksista

Weiliä käsittelevä kirjallisuus on rannattoman laaja-alaista. Hänen ajatteluaan on käsitelty kymmenissä erityistutkimuksissa ja artikkeleissa Yhdysvaltojen ja Länsi-Euroopan yliopistoissa, mutta ei juurikaan Pohjoismaissa.[11] Kansainvälinen Weil-tutkimus näyttää myös historiallisesti riittävän monipuoliselta, jotta sen kehitystä voidaan arvioida ja jotta sitä voidaan luokitella.[12] Toisaalta mahdollisuuden kokonaisarvioon luo se, että kirjallisuusnimikkeiden osalta Weiliä koskevaa tutkimusta on olemassa toistaiseksi vielä kohtuullinen määrä.

Ajallisesti tutkimuksen voi jakaa vanhaan ja uuteen. Tämän tutkimuksen Weil-lähteistä kolmekymmentäkolme on 1980-luvulta tai 1990-luvulta, mikä kertoo Weil-kiinnostuksen myöhäisestä heräämisestä, kun taas kaksikymmentäyhdeksän on peräisin 1950- tai 1960-luvulta.[13] Tutkimus keskittyi tuolloin Weilin henkilöhistoriaan, ja tärkeimpiä tekstejä ovat Weilin aikalaisten ja henkilökohtaisten ystävien piirtämät

---

[11] Weil-tutkimuksessa Euroopan johtava maa on tietenkin Ranska, mutta Weilin viimeiset vaiheet ja hänen kielifilosofiset ajatuksensa ovat kiehtoneet myös brittejä. Iris Murdochin lisäksi Weilistä luennoivat Oxfordissa jo 1960-luvulla Richard Rees, joka on englannintanut Weilin keskeisiä tekstejä, ja 1970-luvulla Peter Winch. Katso Reesin kirjoittamaa biografiaa *Simone Weil – A Sketch for a Portrait* vuodelta 1966 ja Winchin johdantoa Weil-käännökseen vuodelta 1978. Weilin ja Murdochin vaikutusyhteyksistä kertovat Murdochin lukuisat viittaukset Weiliin teoksessa *The Sovereignty of Good* vuodelta 1970 (s. 34, 40, 50 ja 104).

Pohjoismaissa Weiliä on tutkinut ruotsalainen Catharina Stenqvist, jonka edellä mainittu tutkimus käsittelee Weiliä mystikkofilosofin esimerkkitapauksena. Suomessa Weiliä ovat pitäneet esillä Paula Huuhtanen ja Kirsti Simonsuuri (mystiikan ja homeerisen filosofian löytöretkeilijänä) sekä Juha Varto, joka on löytänyt Weilistä modernin, ajan haasteisiin vastaavan filosofin. Katso esimerkiksi Huuhtasen essee-kokoelmaa *Kaunis hyvä* vuodelta 1986 (s. 11 ja 145), Simonsuuren Weil-esseetä teoksessa *Nopanheittäjä* (1989 s. 116–126) ja Varton etiikan luentoja *Laulu maasta* vuodelta 1991 (s. 88–91). Saksalainen kielialue ja Italia kukkivat Simone Weil -asiantuntijoita.

[12] Weilin tuotannosta ja Weiliä käsittelevästä kirjallisuudesta julkaistut bibliografiat, joita edustavat Eugene Fleurén *Simone Weil – Ouvriére* vuodelta 1955 ja Janet P. Littlen *Simone Weil – A Bibliography* vuodelta 1973, olivat jo ilmestymisajankohtanaan epätäydellisiä; nykyisin ne ovat luonnollisesti vanhentuneita. Valikoitu kriittinen bibliografia sisältyy Thomas R. Nevinin teoksen *Simone Weil* (1991) kirjallisuuskommentaariin (s. 453–478).

[13] Weilin filosofiasta julkaistiin Ranskassa ja Saksassa jo ennen hänen omien tekstiensä ilmestymistä eräitä uskonnollissävyisiä yleisesityksiä 1950- ja 1960-luvulla. Katso Paule Bugnion-Secrétan, *Simone Weil – Itinéraire politique et spitituel* (1954); Karl Epting, *Der geistliche Weg der Simone Weil* (1955); Bernard Halda, *L'evolution spirituelle de Simone Weil* (1964); François de Heidsieck, *Simone Weil – Une etude avec un choix de textes* (1965); Hilary Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil* (1958); E. Piccard, *Simone Weil* (1960). Koska nämä esitykset perustuvat suppeaan lähdeaineistoon, ne eivät ole työni kannalta kovin kiinnostavia.

muotokuvat.[14] Weil ja hänen klassinen filosofiansa näyttävät unohtuneen edistyksellisellä 1970-luvulla, jolta on vain muutama (sinänsä merkittävä) tutkimus.[15] Filosofisesti Weil on tuore löytö, jonka väliaikainen unohtuminen kertoo yhtä hyvin Weilin filosofian ajattomuudesta ja aikaan sopimattomuudesta kuin maailmassa ja filosofiakäsityksissä tapahtuneista muutoksista. Tähän viittaa muun muassa marxismintutkijoiden David McLellanin[16] sekä Lawrence A. Blumin ja Victor J. Seidlerin[17] Weil-teosten ilmestyminen tilanteessa, jossa sosialistisen idän ja liberaalin lännen ideologinen kamppailu vaihtui yhteiseksi huoleksi ympäristöstä ja ihmisoikeuksista. Weilin yhteiskuntafilosofiaa esittelevät Dorothy McFarland,[18] John Hellman,[19] ja Bertrand Saint-Sernin.[20]

Weilin ajattelun moniaineksisuuden vuoksi hänen filosofiaansa ei ole yhdistetty yhteenkään filosofiseen koulukuntaan. Platon-vaikutteiden li-

---

[14] Merkittävä dokumenttilähde myös ajankuvaa ajatellen on Joseph-Marie Perrinin ja Gustave Thibonin teos *Simone Weil telle que nous l'avons connue* vuodelta 1952. Tavasta ottaa Weil ajan hengen mukaisesti "todesta" kertoo Ivo Malanin väitöskirja *L'enracinement de Simone Weil* vuodelta 1956. Sen sijaan Marie-Magdeleine Davyn *Simone Weil – Sa vie, son œuvre avec une exposé de sa philosophie* vuodelta 1966 on edelleen ohittamaton ja tietopuolinen kuvaus siitä, miten platoninen mystiikka välittyi alkukristillisyyteen sekä Plotinoksen, Eckartin ja Malebranchen filosofiaan mutta joutui myöhemmin väisty-mään aristoteelisen järkeisuskon tieltä. Davy on ilahduttanut Weilin ystäviä myös kah-della aikaisemmalla johdantoteoksella *Introduction du Message de Simone Weil* (1954) ja *Simone Weil* (1961).

[15] Weil-kiinnostuksen viriämisen kannalta merkittävä tapaus oli Weilin oppilaan, Simone Pétrementin, järkälemäisen elämäkerran *La vie de Simone Weil* ilmestyminen vuonna 1973 (engl. *Simone Weil – A Life*, 1976). Teoksen on esitellyt suomeksi dosentti Matti Luoma *Kanava*-lehden numerossa 6 vuonna 1979 ilmestyneessä artikkelissa "Simone Weil – uskomaton elämä" (s. 334–338). Yalen professorin Miklos Vetön väitöskirja *The Ethics of Simone Weil* vuodelta 1964 ja eräin tarkennuksin ranskaksi julkaistu *La métaphysique religieuse de Simone Weil* vuodelta 1971 ovat etiikan ja metafysiikan ongelmakenttään viittaavista nimistään huolimatta selkeitä johdatuksia Weilin ajatteluun, samoin kuin Angeliga Krogmanin *Simone Weil* vuodelta 1974.

[16] McLellanin Weil-monografiassa *Utopian Pessimist – The Life and Thought of Simone Weil* (1989) uuden ja kiinnostavan näkökulman tarjoaa Weilin oman tulevaisuudenkuvan ja historiakäsityksen vertaaminen valistuksen ajan ja marxismin utopioihin. Weil-renessanssin heräämisestä kertoo se, että McLellanin teoksesta on valmistunut myös brittiläisen *Channel Four* -kanavan elokuva, jonka tuotti ja ohjasi John Mair vuonna 1989.

[17] Blumin ja Seidlerin *A Truer Liberty – Simone Weil and Marxism* vuodelta 1989 yhdistää Weilin ajattelua sekä oikeiston että vasemmiston piirissä viime aikoina esiintyneeseen eurooppalaiseen totalitarisminvastaisuuteen ja eräisiin niin sanotun euromarxismin ja Frankfurtin koulun ajattelijoihin. Blumin ja Seidlerin *Truer liberty* asettaa McLellanin Simone Weil -teoksen ohella standardin Weilin poliittista filosofiaa käsitteleville tutkimuksille.

[18] McFarland, *Simone Weil*, 1983.

[19] Hellman, *Simone Weil – An Introduction to Her Thought*, 1984.

[20] Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, 1988.

säksi Weilin ajatteluun liittyvät fenomenologinen käsitys ihmisestä olennaisesti intentionaalisena minänä ja "eksistentialistiseksi" luonnehdittava näkemys ihmisestä ei-predikoitavana ja ei-substantiaalisena vapaustilana.[21] Merkittävän osan uudemmasta 1980- ja 1990-luvulla ilmestyneestä Weil-tutkimuksesta muodostavat Weilin platonismia, eksistentialismia ja uskontokritiikkiä käsittelevä kirjallisuus, johon sisältyvät muiden muassa Eric O. Springstedin väitöskirjatutkimus,[22] Mary G. Dietzin tutkimus[23] Weilin poliittisen ajattelun ja transsendentalismin suhteesta sekä Andrea Nyen teos[24] Simone Weilin, Rosa Luxemburgin ja Hannah Arendtin ajattelusta. Erityisen merkittävä tapaus Weil-tutkimuksen kannalta oli Peter Winchin teoksen *Simone Weil – "The Just Balance"* ilmestyminen vuonna 1989.

Weilin poliittista, antropologista ja moraalifilosofista ajattelua käsittelevän kirjallisuuden rinnalle on muodostunut hänen filosofiaansa kokonaisuutena tarkasteleva elämäkerrallinen kirjallisuus, joka on laajaa määrällisesti ja laadullisesti. Kronologisesti etenevän näköalan Weilin elämään ja ajatteluun tarjoavat Jacques Cabaud[25] ja Thomas R. Nevin,[26] kun taas John M. Dunaway,[27] Gabriella Fiori,[28] Georges Hourdin[29] ja Janet P. Little[30] tyytyvät esittelemään Weilin tärkeimmät käsitteet. Psykoanalyyttisesti Weilin elämää on tutkinut Robert Coles,[31] kun taas brittiläinen pappi David Anderson pitää Weiliä groteskina pervertikkona, joka ansaitsi osakseen tulleen marttyyrin kohtalon.[32] Tämä kuten

---

21 Weilin vapauskäsitys on kylläkin aivan muuta kuin "moderni". Spinozan filosofiaan Weilin vapauskäsitystä on verrannut Alan Goldschläger teoksessa *Simone Weil et Spinoza* vuodelta 1982.

22 Springsted, *Christus Mediator – Platonic Mediation in the Thougth of Simone Weil*, 1983. Springstedin, Malanin ja Vetön ohella muita Weilistä väitelleitä ovat Lois Patton kasvatustieteellisellä väitöskirjalla *Power of Perfection* (1989) ja Eva T. C. Hutinet feministisellä tutkimuksellaan *Theresa of Avilla and Simone Weil* (1991). Käytettävissä ei ole ollut Paul Kingin dissertaatiota *The Social and Political Thought of Simone Weil*, University of California, Los Angeles, 1974.

23 Dietz, *Between the Human and the Divine – The Political Thought of Simone Weil*, 1988.

24 Nye, *Philosophia – The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, 1994.

25 Cabaud, *Simone Weil – Die Logik der Liebe*, 1968.

26 Nevin, *Simone Weil – Portrait of a Self-Exiled Jew*, 1991.

27 Dunaway, *Simone Weil*, 1984.

28 Fiori, *Simone Weil – An Intellectual Biography*, 1989.

29 Hourdin, *Simone Weil*, 1989.

30 Little, *Simone Weil – Waiting on Truth*, 1988.

31 Coles, *Simone Weil*, 1987.

32 Anderson, *Simone Weil – A Modern Pilgrimage*, 1971.

muutkin Weiliin liitetyt taivastelut saattavat kiinnostaa erikoisuudellaan, mutta ne eivät tuo esille paljonkaan sellaista, mitä ei voitaisi lukea suoraan Weilin teksteistä tai jotka järkyttäisivät muita kuin dogmaattisia uskovaisia.[33] Muun muassa näistä tekijöistä mutta erityisesti Weilin ajattelun omakohtaiselle mietiskelylle tarjoamista haasteista johtuu se, että käsittelen Weilin filosofiaa ensisijaisesti tutkimalla hänen omia tekstejään. Vasta toissijaisesti pyrin arvioimaan ja hyödyntämään Weilistä sekundäärikirjallisuudessa esitettyjä keskusteluita.

Weilin filosofian tutkimisesta

Tutkimusta yleisesti vaikeuttaa se, että Weil käytti kieltä omintakeisella tavalla, jossa runollisuus ja vertauskuvallisuus yhdistyivät täsmällisyyteen tähtäävään havaintojen ja toteamusten kieleen. Kuvatessaan ilmiöitä "sellaisina kuin ne avautuivat hänen tietoisuudelleen" Weil teki filosofiaa fenomenologisesti, mutta hän ei muotoillut ajatuksistaan tieteellistä fenomeno*logiaa*. Hän ei liiemmälti tutkinut havainto- ja päättelykyvyn rajoja. Weilin tapana ei myöskään ollut määritellä käsitteitään analyyttisesti. Hän pyrki olemaan ehdottoman tarkka, mutta hänen filosofiansa ei perustunut empiirisen tutkimuksen vaan hänen käyttämiensä käsitteiden takana olevien merkitysten selkeydelle. Sikäli kuin Weil osui asioiden ytimeen, hänen tärkeimmät käsitteensä saivat merkityksensä epäsuorasti, viittauksenomaisen kielen kautta. Tällä seikalla on Weilin ajattelussa kaksi ulottuvuutta. Yhtäältä hän katsoi, että yksikäsitteinen ja yleispätevä kieli ovat puhtaita idealisaatiota. Tältä pohjalta hän muotoili omaa antropologiaansa, toisen ihmisen kohtaamiseen liittyvää filosofiaansa ja etiikkaansa. Toisaalta hänen käsityksensä, jonka mukaan yksilöllisiä ja kokemuksellisia merkityksiä ei voida tyhjentää kieleen ja että sen mukaisesti ne ovat esipredikatiivisia eli lausumattomia, ilmeni hänen omasta tavastaan käyttää kieltä. Myös se oli monin paikoin vain viittauksenomaista ja luonteeltaan omaehtoista.

Weilin filosofian valossa esipredikatiiviseen yksilön kokemukseen nojaava ja sitä ilmentävä kieli toimii läpivalaisevana mutta samalla epätäydellisenä johdatuksena transsendenttiin ideoiden tai käsitteiden maailmaan. Vaikka ihmisillä saattaa olla käsitteenmäärittelyn tasolla yhteinen käsitys esimerkiksi hyvän käsitteen merkityksestä, ongelmia syntyy,

---

[33] Filosofian kannalta Weiliä on tarkasteltu vähän, vaikka monet tutkijat ovat löytäneet Weilin kirjoituksista tutkittavaa aina pistettä, pilkkua ja käsialan piirteitä myöten. Erikoisimpia on muuan H. Herzin laatima, sinänsä stereotyyppinen grafologin lausunto, joka sisältyy liitteenä Victor-Henry Debidourin teokseen *Simone Weil ou la transparence* (1963, s. 165–170). Weiliä arvoidaan muun muassa "egosentriseksi" ja "maskuliiniseksi" (s. 168).

kun pohditaan, minkälainen vastine tuolla transsendentilla idealla voisi olla yksilön kokemuksessa. Koska juuri tämä viittaussuhde on yksilön oman merkityksenannon sisäpuolella ainutlaatuinen ja yksilöllinen, ei koettuja merkityksiä voida esittää yleispätevästi kielen tasolla. Vaikka ymmärrämmekin hyvän käsitteen merkityksen ”yleisesti myönteisiä asioita tarkoittavana” käsitteenä, mielipiteet siitä, millaista on esimerkiksi hyvä ruoka tai hyvä seksi, vaihtelevat paljon. Tästä johtuu, että merkitysopillinen yleispätevyys ja yksikäsitteisyys ovat käytännössä mahdottomia asioita. Samaan tapaan myös käsitteiden ’nautinto’ ja ’kipu’ merkitykset ovat vahvasti esipredikatiivisia, eli niiden ymmärtäminen on alkuperäisellä ja ehdottomalla tavalla kokemuksellista ja edeltää kieltä.

Tämäntapaisista ajatuskuluista seuraa eksistenssifilosofioille ominainen päätelmä, että koska sinun merkityksesi eivät koskaan ole täsmälleen samoja kuin minun merkitykseni, ymmärtämistäkin voidaan lähestyä mutta ei koskaan täysin saavuttaa. Yhteisymmärrykseen pyrkiminen on kyllä viisasta, mutta samalla täytyisi pitää mielessä eettinen kielto, joka varoittaa tähtäämästä täydelliseen ymmärtämiseen ihmissuhteissa. Juuri tuosta pyrkimyksestä syntyvät yhteiskunnallisen totalitarismin muodot. Tukensa niille on useasti antanut yleismaailmallisuuden ihanteeseen nojautuva yhteiskuntateoria. Käytännössä se on nojautunut merkitysopilliseen tai menetelmäopilliseen universalismiin. Niiden taustalla puolestaan vallitsee kollektiivinen ihmiskuva, joka on pyrkinyt lavastamaan itsestään tieteellisyyden ylimmän ihanteen. Sen sijaan Weil pyrki perustamaan filosofiansa eksistenssifilosofioille ominaiseen yksilölliseen ihmiskäsitykseen, jossa kollektiivisen ihmiskuvan ja tiedekäsityksen ihanteet oli purettu auki. Ajatus ihmisten välisestä ymmärtämisestä ”raja-arvona” tai ”lähestymisenä” liittyi saumattomasti hänen transsendentaalifilosofiseen ajatteluunsa, jonka mukaan ihminen ja hänen merkityskonstituutionsa ovat toiselle ihmiselle salaisuuksia

Tähän Weil perusti etiikkansa, jossa yhteiskunnallisia totaliteetteja ja yksilöllisyyttä tukahduttavia käytäntöjä vastaan kamppailtiin ”ylentävän” ja ”asennemuutosta edellyttävän” eli edifioivan filosofian keinoin. Jos ihminen luopuu pakottamasta todellisuutta ja toista ihmistä oman tahtonsa tai ymmärtämistapansa mukaisiin muotteihin, hän välttää samalla toimimasta epäeettisesti. Weilin kielestä esittämät käsitykset ja hänen transsendentaalifilosofiaa hyödyntävä ajattelunsa takaavat etiikalle eräänlaisen negatiivisen perustelun kertoessaan, miten toiseen ihmiseen *ei* tulisi asennoitua. Näitä näkemyksiään Weil ei tosin muotoillut systeemin, kielifilosofian eikä tieto-opin muotoon, vaan ne tulivat esille hänen antropologiansa osana. Edellä mainitut ajatuskulut ovat joka tapauksessa keskeisiä tämän tutkimuksen pääluvuissa 3 ja 4 esitettävissä eettisen teorian muotoiluissa.

Pyrkimys poleemiseen tarkkanäköisyyteen on ollut ominaista monille

yhteiskuntakriitikoille, mutta Weilin tapauksessa pelkistävään esitystapaan liittyy se ristiriitaisuus, että samalla, kun hän tavoitteli selkeyttä, havainnollisuutta ja pääsyä asioihin itseensä, hän saattoi päätyä yksipuolisiin yleistyksiin. Weilille ominaista sanankäyttöä on myös pidetty tunnusmerkillisenä monille juutalaisille ajattelijoille: hän irrottaa käsitteet niiden totutusta käyttöyhteydestä, löytää ja siirtää merkityksiä ja tiivistää ajatuksensa aforismeiksi.[34] Hänen ajatuksensa tuovatkin sekä sisällöllisesti että muodollisesti mieleen esimerkiksi Emmanuel Levinasin ja Martin Buberin näkemykset.[35] Uudemmassa tutkimuksessa on nähty, ettei Weilin kirjallinen tuotanto ole katkelmallista muutoin kuin ulkoisten muotojensa osalta.[36] Se sisältää rakennusaineet yhtenäiseen mutta valmistumatta jääneeseen filosofiseen järjestelmään, jonka tarkoitus oli toimina ”metafyysisenä metafysiikan kritiikkinä”. Jo keskiajan tutkija Marie-Magdeleine Davy tulkitsee tutkimuksessaan vuodelta 1966 Weilin filosofiaa ”metahistorialliseksi (*métahistorique*) purkutyöksi, joka perustuu filosofian historian ja historian tapahtumien uudelleenarviointeihin.[37] Tässä mielessä Weilin filosofiaa voi pitää kulttuurifilosofisena purkutyönä, joka saattaisi kelvata myös nykyajan dekonstruktionismin suunnannäyttäjäksi.[38] Toisaalta Weilin maailmasuhde ja ajattelu olivat perustaltaan niin konstruktiivisia, että myös hänen esittämiään kritiikkejä on syytä pitää paremminkin yhtenäiskulttuureille vaihtoehtoja etsivänä rakennustyönä kuin yksipuolisesti hajottavana prosessina.

---

[34] Näin toteaa Maija Lehtonen johdannossaan Simone Weilin teokseen *Painovoima ja armo* (1977, s. 12–13). Sikäli kuin sanatarkka kääntäminen ranskan kielestä suomeen on osoittautunut omassa työssäni ongelmalliseksi, olen tulkinnut Weiliä suhteessa hänestä julkaistuihin tutkimuksiin; paikoin olen antanut tyyliseikkojen ratkaista. Tämän tutkimuksen Weil-suomennokset ovat omiani, ja niiden oikeellisuudesta vastaa luonnollisesti suomentaja.

[35] Levinasin ja Buberin ajattelua olen käsitellyt väitöskirjatyöni jälkeen julkaisemassani teoksessa *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003).

[36] Little 1988, s. 53; McFarland 1983, s. 7; Saint-Sernin 1989, s. xvi.

[37] Davy 1966, s. 22. Davyn näkemys Weilistä länsimaisen metafysiikan ylittäjänä perustuu aineksiin, joita hän on löytänyt Simone Weilin ja Martin Heideggerin metafysiikkakritiikeistä. Niinpä Davy toteaa (1966, s. 17) Weilistä, että ”[...] *il faut évoquer ici les réflexions de Heidegger sur les présocratiques, dans lesquelles il parle d'un dépassement de la métaphysique.*” Davyn tulkinta, joka osittain ohjaa myös omaa Weil-tutkimustani, on filosofisen paralleelin osoittavana toteamuksena ansiokas mutta ajattelijoiden keskinäisten viittaussuhteiden poissaolon ja kirjallisuuden antaman vähäisen tuen vuoksi äärimmäisen vaikeasti osoitettavissa todeksi, toisin sanoen historiallisen vaikutusyhteyden suhteeksi. Sen sijaan Davyn Weiliä koskevien toteamusten valossa tässä työssä muotoillaan monografiatutkimusta ”metafysiikkakriittisestä metafyysikosta”, joka oli paitsi Heidegger-henkinen pohdiskelija, myös marxilaisvaikutteinen yhteiskuntakriitikko ja platonistinen mystikko.

[38] Tämän toistaiseksi toteutumattoman tarkastelukulman mainitsee Andrea Nye (1994, s. 8). Katso myös Simonsuuri (1989, s. 117–118).

Se, että Weilin filosofia on täynnä kehäpäätelmiä ja paradokseja (ja niiden aukipurkamista), selittänee osaltaan sitä, miksi Weilin ajattelua on usein pidetty vaikeasti lähestyttävänä, hämäränä tai suorastaan sekavana.[39] Näiden kenelle tahansa lukijalle välittömästi syntyvien vaikutelmien virheellinen samastaminen mystiikkaan on yleensä johtanut tarpeettoman tuhoisaan vähättelyyn ja mustamaalailuun sekä Weilin oman ajattelun että kaiken filosofisen mystiikan kohdalla. Eräiden Weilin filosofiaa tutkineiden mielestä se on harmillista siksi, että juuri mystiikan kieli muodostaa kokemisemme alkuperäisimmän ja täsmällisimmän ilmaisumuodon.[40] Toisaalta varsinkin perinteistä Weil-tutkimusta ovat hämmentäneet tuoreemmat johtopäätökset, joiden mukaan mystikkona pidetty Weil onkin uskontoa ja mystifiointeja kritisoiva ajattelija.[41] Tulkintojen erot kertovat, että Weil oli filosofi, jonka tutkiminen ei ole yksinkertainen asia.

Eräs Weilin filosofian tutkimista koskeva yleinen havainto on se, että hänen ajattelunsa on ollut filosofian myöhemmän kehityksen kannalta heuristista. Sitä ei ole nähty järjestelmänä, vaan siinä on nähty aineksia syntymättömään systeemiin tai ideoiden edelleen kehittelemiseen. Tällä näkökohdalla on merkitystä myös oman teokseni kannalta. Historiallinen tosiasia on, että Weil ei ehtinyt syventyä mihinkään. Hän eli mystikoille ominaiseen tapaan lyhyen mutta kiihkeän elämän. Tämä ei silti merkitse, ettei hän olisi saanut aikaan paljon. Kuitenkin voidaan esittää myös epäilys siitä, kuinka kypsää, pohdittua ja jäsenneltyä saati asiantuntevaa Weilin ajattelu oli. Itse en pidä viimeksi mainittua näkökohtaa kovin merkityksellisenä, sillä Weilin esittämien tulkintojen kiinnostavuus on niiden kohtuuttomuudessa ja yllättävyydessä. Lisäksi on näyttöä siitä, että monet filosofit ovat olleet jo nuorella iällä riittävän ”kypsiä” luodakseen omintakeista filosofiaa, kun taas suuri osa niistä filosofeista, jotka eivät ole saaneet aikaan juuri mitään, ovat olleet nuorina suorastaan ylikypsiä ja vasta ikäännyttään nuorentuneet sen verran, että ovat pystyneet vapautumaan tieteellisten perinteiden rajoituksista ja kyenneet luomaan omaperäistä filosofiaa.

Eräiksi esimerkeiksi varhaiskypsistä filosofeista kelpaavat vaikkapa Weilin useasti mainitsemat Spinoza ja Pascal, kun taas Kant ei ollut julkaissut mitään merkittävää ennen viidettäkymmenettä elinvuottaan. ”Jumalan rakastamana” tunnettu Wolfgang Amadeus Mozart puolestaan oli säveltänyt jo kolmanteentoista ikävuoteensa mennessä useita koko-

[39] Tyypillisen toteamuksen Weilin filosofian hajanaisuudesta kirjaavat ja samalla myös korjaavat muiden muassa Hellman (1982, s. 2) ja Rees (1966, s. 93).

[40] Dunaway 1984, s. 28–29.

[41] Blum ja Seidler 1989, s. xvi; Dietz 1988, s. xiii; Fiori 1989, s. 194–212; McLellan 1989, s. 1–2; Nevin 1991, s. 223–224.

illan oopperoita. Tullessaan lasketuksi hylättynä ja varattomana joukkohautaan hän oli kolmekymmenenviiden elinvuotensa aikana ehtinyt säveltää noin tuhat viisisataa sävelteosta. Rinnastus Mozartiin ei ole kohtuuton, sillä sekä Weil että Mozart olivat eräänlaisia oman aikansa häkellyttäviä neroja. Weilin ajattelun tuoreus, jäsentymättömyys ja omaehtoisuus ovat vaikuttaneet tähän tutkimukseen siten, että suuri osa vastuusta, jonka mukaisesti olen tulkinnut ja koostanut Weilin ajatuksia synteesiksi, kuuluu tämän teoksen kirjoittajalle. Kokonaiskuvaan pyrkiessäni olen kuitenkin koettanut seurata enemmän Weilin oman ajattelun henkeä kuin pelkkää tieteellisen ihanteen normina toimivaa ristiriidattomuuden vaatimusta. Tästä johtuu, että edustaessaan mahdollisimman totuudenmukaista tulkintaa Weilistä tämäkin tutkimus voi jäädä paikka paikoin epätäydelliseksi ja jännitteiseksi.

Tehtävän asettelu

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan Simone Weilin esittämää kulttuurikritiikkiä ja filosofista antropologiaa. Tarkoituksena on myös selvittää Weilin filosofisen mystiikan yhteyksiä Platonin myöhäiseen ajatteluun ja pythagoralaisuuteen, joihin Weil kirjoituksissaan tukeutui. Toisaalta Weilin ajattelu nähdään tutkimuksessa *omana tulkintanaan*, jonka kautta avautuu näköala niin kreikkalaisen antiikin jumalaproblematiikkaan kuin oman aikamme valtiolliseen elämäänkin. Tutkimuksen filosofinen sisältö nousee Weilin kehittelemän ihmiskuvan eettisistä seurauksista ja Weilin tekemien filosofianhistoriallisten tulkintojen esittelyistä. Keskeisiä aiheita etiikka- ja valtiokäsitteiden ohella ovat pythagoralaiset tasapainon ja harmonian käsitteet sekä platoninen meditaation ajatus.

Tutkimuksen tavoitteena on Weilin koko tuotantoa lähdeaineistona lukien laatia *yhtenäinen esitys* Weilin filosofiasta ja antaa sitä koskeva *kokonaistulkinta*. Vaikka Weiliä käsitteleviä tutkimuksia on valmistunut useita, nyt valmistuva työ on ensimmäinen filosofinen opinnäyte, jossa Simone Weilin ajattelua tarkastellaan sekä hänen metafysiikkakritiikkiensä että hänen muotoilemansa etiikan kannalta ja jossa Weilin ajatteluun keskitytään asettamatta häntä jonkun toisen filosofin vertailukohdaksi tai pelkäksi yleisemmän tutkimusotteen esimerkkitapaukseksi. Siinä, missä Malan (1956) on keskittynyt väitöskirjassaan Weilin teokseen *L'enracinement*, Springsted (1983) platonismiin ja Vetö (1964) sekä King (1974) etiikkaan, Stenqvist puolestaan (1984) on tarkastellut Weiliä mystikon esimerkkitapauksena, Hutinet (1991) vertaamalla häntä Avilan Teresaan ja Patton (1989) kehittelemällä kasvatuksen filosofiaa. Käsitystäni, että Weilin kulttuurikritiittiset ja eettiset kehitelmät yhdistyivät hänen ajattelussaan sisäisesti koherentiksi ongelmakentäksi ja

lähes loogiseksi vastausten etsimiseksi, voidaan siten pitää aikaisemmin artikuloimattomana. Toisaalta väitteeni ei ole se, että yhteys Weilin kulttuurikriittisten vaiheiden ja eettisten kehitelmien välillä olisi ollut hänen itsensä tiedostama, eksplisiittinen tai suora. Sen sijaan väitän, että Weilin teksteissä on epäsuoraa yhtenäisyyttä ja tuo yhtenäisyys voidaan saada esiin filosofisen rekonstruktiotyön avulla. Tämä työ on yksi (1) tutkimukseni päätehtävistä.

Toisaalta Weilin ajattelun tutkiminen kokonaisuutena on tärkeää siksi, että vain siten voidaan vastata kysymykseen Weilin *ajattelijanluonteesta:* oliko Weil ensisijaisesti filosofi, kirjailija, poliittinen osallistuja ja yhteiskuntakriitikko vai uskonnollinen mystikko? Tämän kysymyksen pohtiminen muodostaa tutkimukseni toisen (2) päätehtävän. Tarkoituksena on osoittaa, että filosofinen eetos hallitsi sekä Weilin yhteiskuntafilosofisen kauden että hänen hengellisen ja antropologisen ajattelunsa pohdintoja. Toisin kuin esimerkiksi Vetö, joka on todennut teoksissaan vuosilta 1964 ja 1971 Weilin eettisen ajattelun perustuvan uskonnolliseen metafysiikkaan ja sen kritiikkiin, katson Weilin muotoileman etiikan perustuvan ensisijaisesti transsendentaaliseen *ihmiskäsitykseen*, josta hänen moraalifilosofiset näkemyksensä voidaan johtaa. Teesi, jolle tutkimuksessa esitetään perusteluja, on se, että Weil oli elämänsä ja ajattelunsa kautta enemmänkin *sokraattisen filosofiaperinteen edustaja ja jatkaja* kuin puhtaasti filosofinen tai uskonnollinen mystikko. Toisaalta tutkimuksessa pyritään ottamaan huomioon filosofien ja filosofioiden määrittelemiseen liittyvä yleinen vaikeus, joka Weilin käsityksen mukaan on samalla eräs eettisen tutkimuskriteerin takeista: filosofin ajattelua tuskin koskaan voidaan ammentaa tyhjiin sen enempää nykyisillä kuin tulevillakaan tutkimuksilla.

Sokraattisen filosofian ideaalilla, jota Weil pyrki toteuttamaan, tarkoitetaan tässä tutkimuksessa elämäntapaihannetta, johon liittyivät pyrkimys hyvyyteen, totuuteen ja kauneuteen sekä käsitys, että filosofian tulisi olla ytimiään myöten elettyä filosofiaa. Weilin filosofian sokraattisia piirteitä olivat hänen halunsa toimia transsendenssin ja immanenssin välisen kuilun silloittajana, ”välittäjänä” ihmisten välillä sekä kohtaamisten, keskusteluiden että huolenpidon merkityksissä. Sen lisäksi, että filosofien tulisi pyrkiä yleiseen hyvään, filosofian tulisi Weilin mielestä olla rohkeaa, ja totuuden nimissä filosofien tulisi myös repiä ja järkyttää. Tässä mielessä Simone Weilin sokraattisuus oli suunnattu kaikenlaista sofismia vastaan, ja se yhdistyi enemmänkin dionyysiseen perinteeseen kuin mihinkään akateemisen tai apollonisen filosofian ihanteeseen.

Lisäksi Weilin elämään ja ajatteluun vaikuttivat voimakkaasti Sokrateen ajattelijapersoonan epäautoritatiivinen esimerkillisyys ja rakastavan filosofin kuva. Filosofian tulisi Weilin mielestä olla aina paitsi hen-

kilökohtaista myös julkista, ja sen pitäisi elää kaikkialla, missä ihmiset kohtaavat ja keskustelevat, siis myös akatemioiden ulkopuolella, jossa Weil itse vietti suurimman osan filosofisen luomistyönsä jaksoista. Weilin ajattelun sokraattisuuteen liittyivät hänen käsityksensä filosofiasta henkilökohtaisena kutsumuksena sekä käsitys ihmisestä tähän kutsumukseen vastaajana.

Hänen sokraattiseen ajattelijanlaatuunsa liittyi sekin piirre, että hän oli leimallisesti ulkopuolinen filosofi, eikä hänen *outsiderin* roolinsa ollut selvästikään itse valittu, vaan oletettavasti eräänlaisen syrjinnän seurausta. Sokraattista ajattelijanluonnetta korostaa hänen ulkopuolisuudestaan seurannut riippumattomuus ja vapaus: hän oli eräänlainen oman aikansa anarkisti, joka suosi poleemista keskustelua, aiheutti hämminkiä, heitti haasteita tieteen ja politiikan rakkikehiin ja mursi kopeuden ja pöyhkeyden siellä, missä sitä esiintyi. Hän kyseenalaisti julkisen hallinnon, saattoi kulttuurimme perusteita koskevan tietämättömyyden naurunalaiseksi ja väitti, ettei itse tiedä mitään. Weilin ajattelu lienee ikuista siksi, että hänen esittämänsä ideologiakritiikki ei tullut nykyfilosofeille ominaiseen tapaan akateemisen diskurssin sisältä vaan klassisen filosofian pohjalta, omista havainnoista tai joskus vain hänen omasta päästään. Viimeksi mainittua voi pitää kaiken uutta luovan filosofian ominaisuutena.

Tutkimukseni kolmas (3) päätehtävä liittyy Weilin ajattelun tutkimiseen ja tulkintaan. Weilin eettistä ajattelua voidaan nähdäkseni ymmärtää uudella ja hedelmällisellä tavalla, kun huomataan ja hyväksytään, että se poikkeaa länsimaisten filosofioiden etiikkakäsityksistä avantgardistiseen ja kokeilevaan suuntaan. Kuten Weilin tuotannossa yleensä, myös hänen viimeisissä luonnoksissaan oli kyse enemmänkin halusta löytää *konkreettisia toimintamalleja käytännöllisen elämän moraalisia haasteita varten* kuin eettisten kehitelmien tuomisesta arvioitaviksi teorian tai tutkimuksen muotoon puettuina. Kyseessä oli osallistuva kulttuurikritiikki, jonka motiivina oli etsiä ja tutkia eettisten elämänkäytäntöjen mahdollisuutta ja jolle yhtenäinen kirjallinen muoto ei sen vuoksi ollut sopivin.[42] Weilin filosofian lähestyminen tästä näkökulmasta sekä luo että vaatii mahdollisuuksia filosofian käsitteen yhtäaikaiseen avartamiseen ja tarkentamiseen. Esimerkiksi Weilin ajatukset rakkaudesta filosofiana ja filosofiasta rakkautena (*AD*) voivat paitsi konkretisoida ja johdattaa laajentamaan filosofian ja rakkauden käsit-

[42] Tulkintani perusteluille huomionarvoista on, että suuri osa Weilin teksteistä oli alun perin luonnoksenomaisia tai henkilökohtaisia: kirjeitä, muistiinpanoja tai suppealle yleisölle tarkoitettuja esitelmiä. Tästä johtuu, että seurailen tutkimuksessani myös Weilin elämää ja sen tärkeimpien tapahtumien vaikutuksia hänen ajatteluunsa. Elämäkerrallisen aineksen esilläpito rajoitetaan kuitenkin Weilin filosofiaa selventäviin yhteyksiin.

teen alaa, myös antaa aineksia syvyysulottuvuudessa tapahtuviin pohdintoihin. Näkemykseni on, että Weilin ajatukset rakkaudesta aistillisena ja intellektuaalisena *välittämisenä* voivat tarjota aineksia eri suuntiin hajautumassa olevan intellektuaalisen kulttuurin integroimiseen vastuulliseksi yksilöfilosofiaksi, joka on variaatioita sisältävää ja sietävää.

Weilin soveltaman filosofian kuvailevuudesta ja hänen käsitteenmäärittelyidensä epäsuoruudesta johtuu, että Weiliä tutkittaessa on perusteltua välttää sitoutumista tiukasti lukkoon lyötyihin määritelmiin tutkimuksen tehtävänasettelussa ja rakenteessa. Weilille keskeisten etiikan, filosofian, kulttuurikritiikin ja mystiikan merkityksiä selvitetään sitä mukaa kuin nämä aiheet tulevat esille Weilin ajattelua tutkittaessa. Tutkimuksessa sovellettavasta lähilukemisesta johtuu, että käsitteiden määrittelyn kysymykseen voi vastata lopullisesti vasta tutkimuksen kokonaisuus.

Kuten filosofia yleensä, myös Weilin ajattelu oli siinä määrin monisäikeistä ja itsensä ulkopuolelle viittaavaa, ettei yllä esitettyä kolmen kohdan tehtävänasettelua ole pidettävä tyhjentävänä kuvauksena sen enempää Weilin filosofian koko problematiikasta kuin tämän tutkimuksen sisällöstäkään. Yllä esitetty luettelointi ei toisaalta viittaa käsittelyn järjestykseen vaan osoittaa luettelonomaisesti tutkimuksen avainkysymykset ja ydinkohdat. Esimerkillisenä suhtautumisena Weilin filosofiaan voi pitää Gabriel Marcelin tulkintaa. Hän kehottaa Weilin lukijaa yksinkertaisesti avautumaan hänen filosofialleen, ”ottaakseen vastaan sen, mikä on tarkoitettu juuri hänelle, sen, mikä saattaa juurtua hänen omaan elämäänsä ja kohtaloonsa”.[43]

Kokonaiskuva Weilin ajattelun kehityksestä piirtyy seuraavanlaiseksi: vuodet 1931–1934, poliittisen osallistumisen kausi; vuodet 1934–1938, poliittisen kääntymyksen sekä uskonto- ja yhteiskuntakritiikin jakso; vuodet 1938–1941, ihmisen situaation eksistentenssifilosofista analyysia; vuodet 1939–1942, hengellinen kausi ja vuodet 1942–1943, yhteiskunnallisten pohdintojen herääminen uudelleen, tällä kerralla Weilin itsensä luoman moraalifilosofian näkökulmasta. Yllä mainittujen kausien ajoittuminen suhteellisen lyhyeen ajanjaksoon, kahteentoista vuoteen, ja siitä johtuva tapahtumien limittäisyys merkitsevät, että Weilin ajattelun ”kausia” voidaan pitää osittain päällekkäisinä tasoina. Hieman epätäsmällisemmin mutta samalla myös koherentimmin kuvattuna Weilin pohtima problematiikka hahmottuu sulkeutuvaksi ympyräksi, jossa (1) yhteiskuntafilosofiset ongelmat antoivat aiheen (2) laajamittaiseen kulttuurikritiikkiin ja ratkaisujen etsimiseen meditaatiosta ja

---

[43] Marcel 1961, s. 8. Katso Lehtonen (1976, s. 20).

jossa (3) moraalin ongelmat tulivat uudelleen vastaan Weilin luoman hengellisen antropologian toteuttamisyhteytenä. Tähän kehitysympyrään perustuen tutkimuksessa paneudutaan erityisesti siihen, millaista oli Weilin kehittelemä eettinen antropologia ja miten se saattoi vastata Weilin hahmottamiin moraalisiin ongelmiin.

Tutkimuksen ensimmäisessä pääluvussa esittelen Weilin näkemyksen siitä, miten valta ja väkivalta esineellistävät ihmisen ja tuottavat metafysiikan, joka saa kaiken eettisen ja hyvän kääntymään vastakohdakseen. Toisessa luvussa tarkastelen Weilin yhteiskuntafilosofiaa, hänen näkemyksiään yksilöllisyyttä rajoittavien ajattelutapojen ja inhimillisen todellisuuden kohtaamisesta. Tutkimuksen kolmannessa luvussa luon katsauksen Weilin minäkonseptioon, jonka antropologiset ratkaisut heijastuivat hänen näkemyksessään eettisestä refleksiosta: pohdinnasta, harkinnasta ja järjen käytöstä. Neljännessä luvussa esittelen Weilin idean siitä, kuinka väkivallan metafysiikasta olisi mahdollista vapautua. Keskeisenä on tällöin pidettävä Weilin pyrkimystä uuden moraalin ja ihmiskäsityksen luomiseen, jonka juuret ovat kreikkalaisten meditaatiofilosofioiden tutkimisessa ja niihin eläytymisessä. Tutkimuksen viidennessä luvussa tarkastelen Weilin pohdintoja moraalisen yhteisön toteuttamisesta.

Weilin koko filosofiaa seurailevana tämä tutkimus on alaltaan laajempi kuin mihin tutkimuksen keskittämisen vaatimukset tällaisessa työssä yleensä antavat mahdollisuudet. Tämä johtuu paitsi Weilin filosofian kirjallisesta luonteesta, myös siitä, ettei riittävästi dokumentoivaa ja kokonaisnäkemystä selkeyttävää tutkimusta Weilin filosofiasta näy aikaisemmin laaditun. Toisaalta Weilin filosofian tutkimus ei ole vielä ehtinyt riittävästi erikoistua. Toivon, että onnistun tässä tutkimuksessa välittämään Simone Weilin filosofiaa sellaisena kuin hän on voinut tahtoa sitä ymmärrettävän!

1.

Valta, väkivalta ja esine

Tämän pääluvun aluksi hahmotellaan Weilin käsitystä vallan olemuksesta ja alkuperästä. Tarkastelun lähtökohtana on eräs hänen kuuluisimmista teksteistään, essee Homeroksen *Iliaasta*. Tuo teksti on hänen laajimmalle levinneitä kirjoituksiaan, ja se on julkaistu myös suomeksi Kirsti Simonsuuren kääntämänä.[44] Kyseisessä esseessä Weil muotoilee terävänäköisen analyysin vallan naturalistisesta olemuksesta eli siitä, kuinka ihmisten välinen kilpailu ja kamppailu vaativat ihmisiä muotoilemaan yleispäteviä periaatteistoja, lakeja ja sääntöjä, joita varhaisissa yhteiskunnissa edustivat uskonnollisesti perustetut valtiojärjestelmät. Jumala ja valtio ovat liittyneet yhteen myös myöhempinä aikoina, mikä antaa aiheen väittää, että valtiojärjestelmien leijonat lepäävät metafyysisten spekulaatioiden laitumilla.

Mutta minkälainen Weilin käsitys vallasta ja sen jakautumisesta oli? Miten uskonnot ja jumalat toimivat valtioiden takuumiehinä? Ja kuinka valtioyhteisöt ja uskonnolliset metafysiikat kytkeytyvät yhteen? Samoin kuin monien 1700-luvun liberaalifilosofien, myös Weilin tarkastelujen lähtökohtana oli vulgaari ja reflektoimaton luonnontila, johon ihmisen katsottiin kuuluvan tai "olevan heitetty". Tällaista sivistyksestä ja kulttuurista riisuttua ihmistä hän sitten arvioi kirjoituksessaan. Tosin Weilin näkemykset eivät olleet velkaa englantilaisille liberaalifilosofeille eivätkä rousseaulaiselle käsitykselle luonnonvaraisesta ihmisestä. Hänen näkemyksensä nousivat suoraan sota-ajan ahdistuksesta ja hänen oman aikansa ongelmia ilmentävästä eksistenssifilosofiasta, jossa ihmisen kohtalona oli "olla maailmassa" tuntematta enempää alkuperäänsä kuin määränpäätäänkään – tai olemassaoloon mahdollisesti liittyvää tarkoitusta tai merkityksiä.

1.1. Ihmisen esineellistyminen: esimerkkinä Ilias

Weilin filosofiaa motivoi ajanongelmana näyttäytyvä väkivalta, jonka vaikutuksia Weil joutui kokemaan maailmansotien tapahtumissa. Weil

[44] *Parnasso* 2/1976, s. 73–92.

sai paljon sytykkeitä aikansa katastrofeista, mutta hänen ajattelunsa kokonaisuuden valossa ei ole syytä ajatella, että vallan ja väkivallan käsitteet liittyisivät hänen ajatteluunsa *vain* kontekstuaalisesti tai vaikutushistoriallisesti. *Filosofisena ongelmana* väkivalta tulee Weilille kysymyksenalaiseksi ajattelun ja kokemuksen problematiikan yhteydessä. Näkemyksensä, kuinka ajattelun ja kokemuksen ero on tullut tuotetuksi, Weil antaa tutkielmassaan ”L'Iliade, ou le poéme de la force” (”Ilias, väkivallan runoelma”).[45] Tutkielman esimerkkitapauksena on Homeroksen *Ilias,* mutta analyysin idea ylittää *Iliaan* maailman. Analyysin polttopisteessä on metafysiikan ja väkivallan liitto, Weilin käsityksen mukaan koko länsimaisen ajattelun tradition tila. Weil antaa tutkielmassa metafysiikan alkuperää koskevaan kysymykseen inhimilliseen kokemukseen perustuvan selityksen, jossa ajattelun erkaantuminen kokemuksesta johdetaan maailmassa olemisen tilasta. *Ilias*-analyysissa metafysiikan kannalta merkitykselliseksi osoittautuu väkivalta, joka Weilin mukaan on *Iliaan* varsinainen aihe (*le vrai sujet, le centre de l'Iliade, c'est la force*).[46] Toisen maailmansodan tapahtumia heijastellen hän kirjoittaa väkivallasta näin:

> Suhde väkivaltaan muovaa runoelmassa ihmistä kaiken aikaa; sielun, joka uskoo sitä hallitsevansa, se tempaa mukaansa ja sokaisee, pakkoonsa alistuvan sielun se nujertaa. Ne, jotka uneksivat, että väkivalta edistyksen ansiosta kuuluu menneisyyteen, saattoivat nähdä tämän runoelman todistuskappaleena siitä; niille, jotka pystyvät havaitsemaan, että väkivalta on nyt kuten muinoinkin keskeinen ihmiskunnan historiassa, on *Ilias* sen kaunein ja puhtain kuvastin. [*L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force, entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit. Ceux qui avaient rêvé que la force, grâce au progrès, appartenait désormais au passé, ont pu voir dans ce poème un document; ceux sui savent discerner la force, aujourd'hui comme autrefois, au centre de toute histoire humaine, y trouvent le plus beau, le plus pur des miroirs.*][47]

Weilin näkemyksen mukaan väkivalta on osa ihmisen historiaa ja tulevaisuutta sikäli kuin ihminen käy sitä vastaan tai taipuu siihen. Weil ei asetu tulkinnassaan kummankaan *Iliaassa* taistelevan leirin puolelle niin kuin ei Homeroskaan. Kuten eivät homeeriset runoilijatkaan, Weil ei ole puolueettomuudessaan sokea: *Iliaassa* taistelevilla leireillä on

[45] *SG*, s. 11–42.
[46] *SG*, s. 11.
[47] *SG*, s. 11.

sankarinsa kullakin, kreikkalaisilla Akilleus ja troijalaisilla Hektor, jotka edustavat ihmistä yleisesti.[48]

Huolimatta kauneudesta, joka rakastamisen ja tuhoutumisen vaihteluista puhkeaa esiin, *Ilias* on hyvin surullinen runoelma. Tapahtumien onneton kulku on Weilin tulkinnan mukaan traagista siksi, että riippumatta ihmisten hyvistä ja jaloista päämääristä runoelmassa kaikki hyvä näyttää kääntyvän kuin pirunpeilissä päälaelleen. Homeerisen runouden viisaus ei ole Weilin mielestä niinkään esimerkillistä kuin varoittavaa. Se näyttää sekä sankarinsa että lukijansa kasvot tavalla, jossa ”[v]oittajat ja voitetut ovat yhtä läheisiä, ovat samasta syystä sekä runoilijan että kuulijan kaltaisia. [*Vainqueurs et vaincus sont également proches, sont au même titre les semlables du poète et de l'auditeur.*]”[49] Miksi väkivalta sitten johtaa aina kaikkien osapuolten tuhoon, on kysymys, jonka esittävät sekä *Iliaan* runoilija että sen tulkki. Ilmeisesti itsekin hieman epävarmana Weil varoittelee kuvauksensa rajuudesta, ja epäilemättä pitää paikkansa, että Weilin kuvaus on kuin valta itse. Se viilentää jokaisen, joka siihen tarttuu:

> Väkivalta on sitä, mikä tekee kenestä tahansa alistamastaan ihmisestä esineen. Kun se viedään loppuun asti, se tekee hänestä esineen kirjaimellisesti: ruumiin. [*La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre.*][50]

Weilin mukaan väkivallan voimakkuudessa on aste-eroja, mutta sen *laatu* on aina sama. Voimakkuusakselin karkeimpana huippuna on rikoksista totaalisin, peruuttamattomin ja sovittamattomin, murha. Sellaisena väkivalta tekee ihmisestä esineen sanan varsinaisessa merkityksessä. Ilmeisesti yhtä kyynistä kuin optimististakin olisi väittää, että väkivalta on ainoa vallan muoto, joka ihmiselle on suotu. Weilin näkemyksen mukaan väkivalta ei kuitenkaan ilmene vain konkreettisena väkivaltana tai ihmisiin kohdistuvina väkivaltaisina *tekoina*. Väkivallan rajaaminen tekoihin merkitsisi kaikkien niiden väkivaltaisten suhteiden jättämistä tarkastelun ulkopuolelle, jotka perustuvat *mahdollisuuteen* käyttää väkivaltaa. Väkivaltaiset teot ovat vain yksi vallan laji; ainoastaan kirjallisuus, sota, rakkaus, uskonto ja politiikka eivät tulisi toimeen ilman konkreettista väkivaltaa. Weil toteaakin, että

> [v]äkivalta joka tappaa, on yksioikoinen, karkea väkivallan muoto. Miten paljon moninaisemmin menettelee, miten paljon yllättävämmin

48 *SG*, s. 32.
49 *SG*, s. 36.
50 *SG*, s. 11.

vaikuttaa toinen väkivalta, se joka ei tapa; toisin sanoen se joka ei tapa vielä. Se tulee varmasti tappamaan, tai ehkä se tappaa, tai ehkä se vain jatkuvasti uhkaa olentoa jonka se minä hetkenä hyvänsä voi tappaa; yhtä kaikki, se kivettää ihmisen. Vallasta muuttaa toinen esineeksi surmaamalla kehkeytyy toinen, paljon ihmeteltävämpi: valta tehdä esine ihmisestä, joka jää henkiin. [*La force qui tue est une forme sommaire, grossière de la force. Combien plus variée en ses procédés, combien plus surprenante en ses effets, est l'autre force, celle qui ne tue pas; c'est-à-dire celle qui ne tue pas encore. Elle va tuer sûrement, ou elle va tuer peut-être, ou bien elle est seulement suspendue sur l'être qu'à tout instant elle peut tuer; de toutes façons, elle change l'homme en pier-re. Du pouvoir de transformer un homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir, et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant.*][51]

Kun teot suljetaan pois, jäljelle jää vain muotoa. Kyseessä on valtasuhteen puhdas olemus, joka eroaa todentuneesta väkivallasta vain sen piirteensä vuoksi, että ketään ei haavoiteta. Väkivallasta jää näin jäljelle *valta*. Weilin käsityksen mukaan valta on kaikesta toiminnasta puhdistettua väkivaltaa: mahdollisuus käyttää väkivaltaa ja mahdollisuus joutua valtasuhteen uhriksi. Valta on siten olemukseltaan väkivaltaa. Sitä ei ole olemassa ilman väkivallan mahdollisuutta, ja toisaalta väkivaltaan sisältyy aina valta. Tätä kautta Weil päättelee, että valta ja väkivalta esiintyvät aina sillä tavoin yhdessä.[52]

Väkivaltaa ei Weilin mielestä kuitenkaan pitäisi lajitella tekoon, jonka ajateltaisiin koskevan kehoa, ja henkiseen vallankäyttöön, jonka ajateltaisiin rikkovan yksilön autonomiaa, sillä niiden kohde, ihminen, on joka tapauksessa yksi ja sama. Valta ja väkivalta merkitsevät ihmiselle samaa, koska molemmat johtavat samaan: ihmisestä tulee esine (*la chose*).[53]

Kuten valtasuhteen voimakkuudessa, myös esineenä olemisessa on asteita. Esineenä olemista on kahta laatua, sillä valta voi esineellistää tilapäisesti kaiken inhimillisen ja elollisen, missä erottuvat asteet, ja sen lisäksi valta tehdä kaikesta lopun muuttamalla ihmisen aidosti esineeksi. Ideaansa tilanteesta, jossa elävä ihminen liukuu väkivallan kautta elollisesta elottomaksi esineeksi, Weil valaisee *Iliaan* kohtauksella, jonka aiheena on Akilleuksen kosto (*Ilias XXII*). Kreikkalainen Akilleus on viimein saatu tarttumaan aseeseen. Häntä kalvaa ystävänsä Patrokloksen surmaamista seuraava kauna. Kuumeisella vimmalla Akilleus

---

[51] *SG*, s. 12–13.
[52] *SG*, s. 32.
[53] *SG*, s. 16.

etsii käsiinsä syyllisen, Hektorin. Weilin kauhukertomus jatkuu kohtauksella Akilleuksen ja Hektorin taistelun päätösvaiheesta, jossa Hektor pyytää Akilleusta luopumaan hyökkäyksestään:

> Mutta pian hän ymmärtää, että ase ei käänny hänestä pois, ja vaikka hän vielä hengittää, hän on enää vain ainetta, ja vaikka hän vielä ajattelee, hän ei voi enää ajatella mitään. [*Mais bientôt il a compris que l'arme ne se détournera pas, et, respirant encore, il n'est plus que matière, encore pensant ne peut plus rien penser.*][54]

Vallan alla ihmisen ajattelu jähmettyy ja liha menettää muotonsa. Kuvauksen kohtaus päättyy väkivaltaan: Akilleus tempaisi esiin miekkansa ja teki sen, mikä eri aikoina on koitunut kohtaloksi yhtä hyvin Arkhimedeelle, Sokrateelle kuin Jeesus Nasaretilaisellekin. Weilin selityksen mukaan *Iliaan* kohtaus on kuvaus väkivallalla uhkaamisesta, siihen liittyvästä esineellistämisestä sekä sitä seuraavasta uhan toteuttamisesta, jonka tuloksena uhri muuttuu esineistä aidoimmaksi.[55]

Paitsi ettei Weilin kuvaus tavoittele mitään sellaista henkevyyttä, joka usein on nähty sankarieepoksille ominaisena, merkille voi panna, että lihalla ja ihmiskehon äärimmäisellä herkkyydellä, hienopiirteisyydellä ja ainutlaatuisuudella on aina absoluuttinen arvo, jonka väkivaltainen kulttuurimme peittää, mutta jonka Weil tahtoisi saattaa näkyville puhumaan inhimillisyyden puolesta raakuutta vastaan. Weilin näkemyksen mukaan ihmistä ei ole ilman kehoa, ja juuri keho on se, johon väkivalta karkeimmillaan kohdistuu ja joka ei säästy myöskään pelkän valtasuhteen vaikutuksilta.[56]

Ihmisen kehossa puhuu ihmisen koko kokemushistoria. Vallan ahdistavuus, sen sadistisuus ja paikka paikoin viileän laskelmoiva rationaalisuus uurtavat merkkinsä ihmisen kehoon ja jättävät jälkensä ihmisen koko olemukseen. Tätä muodotonta ainetta historia on tehnyt ihmisestä sotarintamalla, kaupankäynnissä, uskonnossa ja politiikassa.[57] Tässä mielessä esineellistyminen ei viittaa Weilillä yksinomaan epävapauteen tai ole sen kuvallista ilmaisua. Weil katsoo ihmisen esineellistyvän valta- ja väkivaltasuhteessa siten, että esineeksi muuttuu aidosti koko ihminen.

Olennainen ja Weilin filosofisen ajattelun rakentumiselle tärkeä ero näiden kahden eri muuttumisen välillä on, että elävällä ja esineellistetyllä ihmisellä on vielä paluun mahdollisuus. Sankarihautojahan meillä

---

54 *SG*, s. 13.
55 *SG*, s. 14.
56 *SG*, s. 15.
57 *SG*, s. 33.

riittää, mutta elävät ihmiset ovat ne, jotka voisivat kaataa väkivallan muistomerkit ja kääntää kohtalonsa loukkaamatta sen enempää itseään kuin väkivallan uhrejakaan. Väkivallattomuuden toteuttamiseksi tuskin riittää enempää menneisyyden hyväksyminen kuin sen tuomitseminenkaan. Ajattelun tottumusten olisi muututtava, ja tämä muuttuminen (*transformation*)[58] sisältyy Weilin ajatukseen, kuinka esineenä olemisesta voisi vapautua. Tähän kysymykseen palaan tutkimukseni eri vaiheissa.

Keskeistä Weilin valta-analyysissä on se useille myöhemmille ja varhaisemmilekin valtioteorioille tyypillinen näkemys, että valtion oma toimintakyky ja legitimaatio pohjautuvat valtion aggressiomonopoliin eli valtion yksinoikeuteen pakottaa, luvata, kieltää tai rangaista. Tuo valtamonopoli puolestaan perustuu vallan dispositionomaiseen luonteeseen: valtapotentiaaliin ja mahdollisuuteen käyttää väkivaltaa. Ongelmat voidaan kiteytää lähinnä kahden kysymyksen muotoon. Millä perustella valtiot voisivat vaatia yksilöiltä mitään muuta kuin ihmisyksilöt itse haluavat, kun vallan käytön pitää demokraattisissa yhteiskunnissa perustua vain kansalaisten itsensä antamaan oikeutukseen? Valtioilla tai muilla yhteenliittymillähän ei voisi ajatella olevan muita oikeuksia kuin niitä, jotka kansalaiset niille vapaaehtoisesti luovuttavat. Muutoin kyse on yksipuolisesta pakottamisesta. Viime vuosisadan totalitaarisissa valtiojärjestelmissä väkivallan luonne ilmentyikin olennaisesti siinä tosiasiassa, että totalitaariset valtiojärjestelmät pilasivat yksilöiden elämän sodissa ja väkivaltaisuuksissa. Asiaan liittyy lisäksi poliittisen yksimielisyyden ja yhteistahdon ongelma ja se, miten yhteiskunnalliset konfliktit pitäisi sovittaa, jotta vallankäyttö ei pääsisi leimahtamaan avoimeksi väkivallaksi. Toinen tärkeä kysymys koskee valtioiden keskinäisiä suhteita. Vaikka valtion sisäiset valtasuhteet järjestettäisiinkin oikeudenmukaisesti ja harmonisesti, valtioiden kesken ei vallitse ehdotonta perustaa sille, mikä niiden välisissä suhteissa olisi oikeudenmukaista. Kansainvälistä politiikkaa leimaa perustattomuus ja tietynlainen vahvemman oikeus. Niinpä valtioiden ja vallan olemukseksi on muodostunut se, että ne ovat pyrkineet laajenemaan ja nielaisemaan toisiaan aina niin kauan, että tuloksena on ollut yksi ainoa totalitaarinen mahtivaltio. Kuten jäljempänä näemme, tämä seuraa suoraan vallan olemuksesta: sen on pyrittävä toteuttamaan itsensä täydellisenä ja pidäkkeettömänä.

---

[58] *SG*, s. 33.

1.2. Katseen valta

Jos valta onkin pohjimmiltaan väkivaltaa, se ei aina tarvitse aseita eikä nyrkkejä toteutuakseen. Hienovaraisinta ja laajimmin vaikuttavaa valtaa ovat katse, kontrolli ja julkinen holhous. Ne ovat valtaa, jota me emme voi nähdä mutta joka kyllä näkee meidät.[59]

Katseen valta kuuluu sille, joka näkee eniten. Tällöin sana ”katse” on ymmärrettävä laajassa mielessä, eikä sillä tarkoiteta kenenkään ihmisen nimenomaista katsomista, vilkaisua tai näkemistä. Niihin sisältyy vielä merkityksiä, jotka ovat yksilöllisiä ja aina jossain mielessä inhimillisiä. Vallan katseen ja inhimillisen katsomisen erona on, näkeekö katsottava katsojasta yhtä paljon kuin toinen. Vallan katse on luonteeltaan pikemminkin tarkkailua ja valvontaa ja siten ennemmin näkemisen kuin silmien optiikkaa. Weil selittää vallan optiikkaansa läsnäolon (*présence*) tapahtumaksi. Kysymyksessä on tällöin toisen ihmisen läsnäolo, joka ulottaa vaikutuksiaan myös sinne, missä ketään toista ei ole välittömästi paikalla. Jos läsnäolo olisi toisen ihmisen huomioon ottamista, Weilin käsitys toiseudesta tuskin olisi muuta kuin omahyväisyyttä ja ihmisvihaa tai pelkoa ja itsen syrjintää. Weilin mukaan nimittäin pelkkä toisen läsnäolo vaikuttaa siihen, kuinka toimimme:

> Ympärillämme oleville ihmisolennoille – ja vain heille – antaa pelkkä läsnäolo vallan pysähdyttää, hillitä ja muuntaa niitä liikkeitä, joita ruumiimme tekee; suuntakilpi ei käännä kulkuamme samalla tavoin kuin tielle osuva ihminen; yksin ollessaan ei kukaan nouse, kävele tai istahda huoneessa samalla tavoin kuin vieraan ollessa käymässä. [*Les êtres humains autour de nous ont par leur seule présence un pouvoir, et qui n’appartient qu’à eux, d’arrêter, de réprimer, de modifier chacun des mouvements que notre corps esquisse; un passant détourne pas notre marche sur une route de la même manière qu’un écriteau, on ne se lève pas, on ne marche pas, on ne se rassied pas dans sa chambre quand on est seul de la même manière que lorsqu’on a visiteur.*][60]

Tätä vaikutusta ei kuitenkaan ole ihmisten läsnäololla ylipäänsä, kaikissa niissä tapauksissa, joissa toinen ei ole läsnä valtasuhteen osapuolena. Ihmisen esineellistyminen liittyy ainoastaan siihen erityiseen läsnäoloon, jolle on ominaista mahdollisuus uhata, luvata, palkita, rangaista, kieltää, velvoittaa ja saada aikaan vaikutuksia toisessa ihmisessä tämän tahtomatta.

---

[59] *SG*, s. 35.

[60] *SG*, s. 15.

Tämä selittää myös sen, miksi vallan katse ja läsnäolo voivat ikään kuin olla paikalla, vaikka ketään ihmistä ei olisi näköpiirissä. Vallan katseen vaikutus on juuri tämä. Tarkkailu ja valvonta atomisoivat ihmiset: ne umpioittavat ja eristävät ihmiset toisistaan. Ne totalisoivat, tyrannisoivat ja koteloittavat ihmiset, ja ne katkaisevat luonnolliset ihmissuhteet. Katseen vallan vaikutuksia voi Weilin käsityksen mukaan löytää siitä tavasta, jolla ihmiset eristyvät toisistaan samalla, kun he suojautuvat julkiselta katseelta.[61] Kyse on perimmältään samasta ilmiöstä kuin vallan oman olemuksen kohdalla: välttääkseen kontrollia ihmiset alkavat itse tarkkailla itseään, ja sitä kautta he toteuttavat itsekontrollia. Myös katseelta suojautumisen vastakohdasta eli täydellisestä avoimuudesta tulee usein mitä hienostunein vallan käytön muoto.

Jotta voisimme ymmärtää Weilin ihmiskäsitystä, on jo nyt tarpeellista todeta, että vallan ja etiikan ero syntyy nimenomaan siitä, mitä toisesta ihmisestä voidaan tai ei voida *a priori* tietää. Etiikassa ei ole kuitenkaan kyse vain henkilökohtaisuuden, yksityisyyden tai jonkin salaperäisyyden varjelusta vaan siitä, miten kohtaamme toisen ihmisen. Millä tavoin toinen ihminen pitäisi sitten kohdata? Onko olemassa joitakin ennakolta vaikuttavia perusteita, asenteita tai suosituksia sille, miksi olisi tarpeen kohdata toinen ihminen määrittelemättä häntä ennakkoon tai altistamatta häntä valtasuhteen vaikutuksille? Kun kyse on ihmistä koskevan tiedon rajoista, tulee *olemassaolon kokeminen* tärkeäksi tuon rajan määrittymisessä, ja siten olisikin oikeampaa puhua ihmis*kokemuksesta* kuin ihmis*käsityksestä*. Olemassaolon kokemus on Weilin mielestä rajapinta, johon nähden voimme oivaltaa toisen ihmisen olevan perimmältään muuta kuin itse olemme. Sitä kautta se voi muistuttaa myös toisen ihmisen taipumattomuudesta ja tyhjentymättömyydestä ulkoisen tai totalisoivan tahdon mukaisin määrittelyihin tai määräysvaltaan. Valtasuhteessa vain on niin, että kokemus omasta olemassaolosta pakenee meitä. Jatkossa Weil pohtii, miksi.

Weilin hämmästyttävän rohkean ja ennakkoluulottoman tulkinnan mukaan kaikki valta perustuu viime kädessä *mahdollisuuteen* tehdä väkivaltaa. Vaikka konkreettinen väkivalta olisikin vallan lajeista viimeinen ja suhteellisessa harvinaisuudessaan periferinen, sen paikka on vallan voimalaitoksen keskuksessa. Olkoon Weilin ajatus ulkoisesti miten pimeä tahansa, sen valaisee sisältä hänen kehittelemänsä omalaatuinen vallan raja-arvomatematiikka. Sen mukaan valtasuhteen ratkaisu huipentuu kaikkien kysymysten kohdalla siihen äärimmäiseen mahdollisuuteen, joka on absoluuttinen: *kaikki* valta on viime kädessä voimakkaimmalla, eikä heikommilla ole mitään. Tämä liittyy Weilin käsityk-

---

[61] *SG*, s. 16.

seen vallan automaattisesta taipumuksesta keskittyä. Siinä kiteytyy tietyllä tavoin myös Friedrich Nietzschen *Epäjumalten hämärässä* ilmaisema ajatus, jonka mukaan ”vasta voiman ylivertaisuus on osoitus voimasta”.[62] Sellainen voima tai valta, jota voidaan säännöstellä tai hillitä, ei oikeastaan ole voimaa eikä valtaa, sillä niiden oma olemus vaativat ehdottomuutta. Toisaalta myös vastaan voidaan väittää ja sanoa, että voima, jota ei ole hallittu tai kontrolloitu mitenkään, ei tuo käyttäjiensä käsiin valtaa. Totta kuitenkin lienee se, että ollakseen vaikutusvaltaista vallan pitää olla vallankäyttäjien omissa käsissä. Vallan olemus siis näyttää vaativan vallalta tiettyä absoluuttisuutta.

Weilin ajattelun taustalla näkyy olettamus, jonka mukaan ihmisten ja yhteisöjen välisissä valtasuhteissa joku vihdoin vetää pisimmän ja joku lyhimmän korren. Sellaiseen lännen lain kaksintaisteluun pelkistyvät Simone Weilin ajattelussa viimein kaikki valtasuhteet, myös ne, joissa osapuolet kuvittelevat, että heillä on jotain sivistettyä ja sofistikoitua valtaa toisiinsa nähden. Valta on järjetöntä mutta vakavaa. Valta, väkivalta ja ihminen esineellistettynä ovat ekvivalentteja; ne esiintyvät aina yhdessä eikä yksikään ilman muita.[63]

1.3. Olemassaolon kokemuksen katoaminen

Kiinnostavia ovat Weilin havainnot siitä, mitä valta ja väkivalta tekevät inhimilliselle olemassaololle. Weilin mukaan valtasuhteessa katoaa ihmisen kokemus omasta olemassaolostaan (*l'existence*), ja syntyy ajattelun ja kokemuksen eron sisältävä metafysiikka. Valtasubjektin läsnäolo esineellistää, ja esineellistyneen ihmisen kokemuksen sisältönä on oman olemassaolon kokemuksen katoaminen. Weil toteaa, että vallan lähteiden läsnä ollessa

> [...] toiset ihmiset toimivat kuin heitä ei olisikaan; ja siinä vaarassa, että heidät hetkessä pyyhkäistään olemattomiin, he puolestaan tekeytyvät olemattomiksi. [*Devant eux les autres se meuvent comme s'ils n'étaient pas là; et eux à leur tour, dans le danger où ils se trouvent d'être en un instant réduits à rien, ils imitent le néant.*][64]

Tällainen vallan ymmärtäminen voi olla hyvin regressiivistä, mutta toisaalta kuvauksena se voi olla myös hyvin paikkansapitävää. Vallan ja väkivallan liitto tuottaa esineellisen ihmisen, jonka kokemuksen sisäl-

---

62 Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 7).

63 *SG*, s. 32.

64 *SG*, s. 15.

tönä on eksyminen oman olemassaolon kokemuksesta. Ihmiset pyrkivät vallan tai vieraan tahdon alaisena olemaan jotakin muuta kuin he ovat välttääkseen vallan vaikutukset, suojellakseen itseään tai säästääkseen itselleen joitakin omaehtoisuuden saarekkeita ja sektoreita elämässään. Vallan vaikutukset ihmisen persoonaan ovat syvällekäyviä, koska valta ja väkivalta saattavat vaakalaudalle ihmisen koko olemassaolon, eksistenssin. Omalla olemassaololla on Weilin filosofiassa keskeinen merkitys, koska juuri se toimii eettisenä rajapintana oivallettaessa, mitä eroa itsellä ja toisella ihmisellä on. Tämän eron terävöittäminen ja näkyville saattaminen puolestaan on tärkeää, jotta ihmiset voisivat kohdata toisensa pitäen toisiaan transsendentaalifilosofisen ihmiskäsityksen mukaisesti ulkopuolisten määrittelemättöminä, tietoisina ja vapaina toimijoina eli autonomisina subjekteina, joita ei voi valaa ennakkoluulojen tai heidän ylleen ripustettujen käsitysten muotteihin. Oman olemassaolon kokemus on siis perin juurin lihallinen kokemus, eräänlainen rajapinta tai vedenjakaja, jonka kautta ihminen voi ymmärtää oman erillisyytensä ja samalla toisen ihmisen erillisyyden sekä varoa pakottamasta toista ihmistä omiin kaavoihinsa ja käsityksiinsä. Paha kyllä, juuri tuon kehollisuuden ääriviivoilla liikkuvan kokemuksen olemassaolosta valtasuhteet pyrkivät tekemään tyhjiksi ihmisten antautuessa kieltämään itsensä ja teeskentelemään jotakin muuta kuin he ovat välttääkseen vallan vaikutukset. Vallan vaikutus ihmisen persoonaan on siis epäautenttisuutta eli epäaitoutta luovaa, mikä puolestaan on kohtalokasta myös filosofialle.

Entä minkälaista olemassaolon kokeminen alkuperäisesti sitten on? Oman olemassaolon kokemus on yksilön kokemuksista yleisin, sillä pelkästään se jää jäljelle, kun ihminen riisutaan kaikista ympäristön tuottamista kokemuksista tai kun ne syystä tai toisesta menettävät merkityksensä. Tätä kautta esiin saadaan autenttinen, aito ihminen. Valtasuhteen lankana ja loukkuna puolestaan on se, että mitä merkityksettömämmäksi, hyödyttömämmäksi ja mitättömämmäksi ihminen tulee tai tekeytyy, sitä varmemmin hän on *jo* esine, eikä vallan katse kiinnostu hänestä. Weilin näkemyksen mukaan tästä seuraa tavallisuuden ideaali: ihmiselle tulee järkeväksi ”olla kuin häntä ei olisikaan” voidakseen tehdä vallan kohdistamisen itseensä tarpeettomaksi. Seurauksena on keskinkertaisuuden ihanteeseen nojautuva elämäntapa ja yhteiskuntajärjestys.

Weililtä edellä siteeratussa tekstikohdassa vaihtelevat sekä ”oleminen” (*l'être*) että ”olematon” (*le néant*) eli tematiikka, joka on perustanut merkittävän osan ranskalaista filosofiaa toisen maailmansodan jälkeen. Tässä yhteydessä voi vain toistaa sen, minkä Catharina Stenqvist toteaa Weilin filosofiaa käsittelevässä monografiassaan: vaikka Jean-Paul Sartre valmistui Ecole Normale Supérieuresta samaan aikaan kuin Weil, Sartren filosofinen läpimurtoteos *L'Être et le Néant* osuu täpärästi Weilin

jälkeiseen aikaan, vuoteen 1943.[65] Tässä mielessä Weil tavallaan ”ehti ensin”. Sartre viittaa Weiliin eri puolilla tuotantoaan, ja suurin osa viittauksista Weilin ja hänen oman aikansa filosofien välillä esiintyy juuri näin päin.[66] Tämä merkitsee myös sitä, että monien 1900-luvun filosofien vaikutuksia Weilin ajatteluun on vaikea todentaa.

Kun valta perustuu väkivallan mahdollisuuteen, katoavat Weilin käsityksen mukaan myös suhteet, joilla ihminen liittyy valtasuhteen *ulkopuolisiin*. Vallan läsnäolo karkottaa niin sanotut kolmannet. Toiseus laajassa mielessä eli ”useina toisina”, läheisinä ja kaukaisina, kulttuurina tai luontona menettävät merkityksensä. Jäljelle jää vain totalisoiva toinen, se, joka valvoo, tarkkailee, alistaa ja vaatii uhreja. Tällä tavoin ihminen sitoutuu totalisoivaan, kasvottomaan toiseuteen ja eristyy ympäristöstään. Weil kirjoittaa, että valtasuhde riuduttaa ihmisen sielun:

> Heti kun toisen käyttelemä valta on pysyvää valtaa määrätä elämästä ja kuolemasta, se tyrannisoi sielua niin kuin äärimmäinen nälkä. [*La force maniée par autrui est impérieuse sur l'âme comme la faim extrême, dès qu'elle consiste en un pouvoir perpétuel de vie et de mort.*][67]

Kun asiat ovat näin, keinot valtasuhteesta vapautumiseksi näyttävät olevan vähissä. Koska valtapelin panos on noinkin korkea, kenen tahansa pelurin suhteet ulkopuolisiin menettävät merkityksensä ja katoavat. Voi kysyä, ja Weilin mukaan jokainen vallan kurimukseen joutunut kysyykin, eikö tästä pitäisi seurata jotain täysin päinvastaista, sillä ainahan voi löytyä apua naapurista, liittolainen, jonka kanssa vihollinen on mahdollista muuttaa ystäväksi.[68] Tämän ajatuksen Weil tavallaan myöntää mutta myös torjuu. Paitsi että silloin vallan kehä laajenisi, myös faktisesti valta ”ihmisen puolesta” on mahdotonta. Sikäli kuin valtasuhde on ”valtaa päättää elämästä ja kuolemasta”, valtasuhteessa ihminen on Damokleen miekan alla, vaarassa, jonka mikä tahansa yhteistyö ja avunanto saattaisi muuttaa todeksi. Niin katoaa myös kaikki hyväntahtoisuus, apu ja vieraanvara, ja olemassaolon kokemus joutuu väistymään ainoan merkityksellisen suhteen, täydellisen totalitaarisen valtasuhteen tieltä. Juuri liittolaisen tai rikostoverin etsiminen ja löytyminen vahvistavat vallan laajenemaan pyrkivää olemusta.

Selvää on, että se joka päättää kuolemasta, päättää elämästä. Läheskään yhtä ilmeistä ei ole, että se joka päättää, miten elämme, päättää myös siitä, miten jatkuvasti kuolemme. Valta, joka alistaa elämää, käyt-

---

65 Stenqvist 1984, s. 62.

66 Little 1988, s. 152.

67 *SG*, s. 18.

68 *SG*, s. 19.

tää välineenään ajan viikatetta, sillä se kontrolloi tapaa ja prosessia, jonka mukaan toteutamme jatkuvasti elämänmahdollisuuksiamme. Myös aikauhri on uhri, ja sellaisen vallan alaisena ihminen on jatkuvasti suhteessa alistajaansa. Yhtä vähän kuin ihmistä esineellistää jonkun tietyn henkilön katse, alistajakaan tuskin koskaan on toinen ihminen inhimillisenä olentona. Kysymys on taaskin yleisemmän toiseuden tarkkailevasta ja valvovasta silmästä, vallan läsnäolosta keskellä inhimillistä todellisuutta.

Vaikka Weilin ajatus kiiti *Iliaan* maailmassa, olivat vallan syyt ja seuraukset paljaina hänen edessään toisen maailmasodan aikana. Ne ovat edessämme myös nykyaikana. Muutamista kryptisistä kohdista huolimatta Weilin ajattelu ei ole vähimmissäkään määrin abstraktia tai epäselvää vaan mitä tyrmistyttävimmän konkreettista. Weil kertoo paljon, hän suorastaan vyöryttää esiin koko joukon vallan ilmiöitä, jotka hän itse tunsi nahoissaan oman aikansa yhteiskunnassa ja jotka epäilemättä pesevät meidät ja Weilin toivomuksen mukaisesti myös silmät kaikilta, jotka elävät oman aikansa valtakerrostumien alla.[69] Valtaa, väkivaltaa ja esineellisyyttä seuraa oman olemassaolon kokemisen katoaminen. Nämä neljä esiintyvät aina yhdessä eikä yksikään ilman muita.

1.4. Vallan ylösnousemus

Vallanhaltijoiden valta kohteisiinsa näyttää nyt ehdottomalta. Käsitys, jonka mukaan valtasuhteessa vallitsisi vertaileva asetelma ”heikomman” ja ”vahvemman” kesken, perustuu olettamukseen, jonka mukaan valtasuhde voidaan rajoittaa (*limiter*) yhteisössä. Tämän ajatellaan seuraavan valtasuhteen kaksipaikkaisuudesta ja sen epäsymmetrisyydestä: valtasuhteessa kohtaa kaksi osapuolta siten, että jompikumpi on toista vahvempi. Koska kuitenkin myös alistaja elää välttämättä yhteisössä, jossa valtasuhteen ulkopuoliset vaikuttavat asioiden kulkuun, joutuu valtasuhteen vahvempi suhteeseen kolmannen kanssa. Tämän suhteen erittely luo Weilin mielestä ymmärrystä hämmennykseen, miksi valta, väkivalta ja sen kuvaukset kirjallisuudessa ja taiteissa voivat päättyä vain sekä voittajien että voitettujen epätoivoon.

Koska valtasuhdetta ei voi eristää ympäristöstään, kahden osapuolen välille aiottu valtasuhde johtaa välttämättä rajan ylitykseen aina niin pitkälle kuin valtasuhteen piiriin tulee entuudestaan suhteen ulkopuolinen. Käsitettyään valtarelaation vallitsevan ulkopuolinen taho välttä-

[69] *SG*, s. 19.

mättä tulee suhtautuneeksi siihen ylipäänsä jollakin tavalla.[70] Koska valtasuhteen vahvempi suhteutuu yhteisöön, jossa valtasuhde tulee määritellyksi uudelleen, kohtaavat esineellistyminen ja olemassaolon kokemuksen katoaminen myös jokaista, joka luulee hallitsevansa vallan.

> Sellainen on väkivallan luonne. Sen kyky muuttaa ihmisiä esineiksi on kaksinainen ja toimii molempiin suuntiin: se kivettää eri tavalla mutta yhtä varmasti sekä ne, jotka joutuvat sen kohteiksi, että ne, jotka sitä käyttävät. [*Telle est la nature de la force. Le pouvoir qu'elle possède de transformer les hommes en choses est double et s'exerce de deux côtés: elle pétrifie différemment, mais également, les âmes de ceux qui la subissent et de ceux qui la manient.*][71]

Weil tähdentää, että ihmiset elävät jatkuvasti sellaisessa mielettömässä valtasuhteessa, jossa esineiksi eivät muutu vain alistetut ja voitetut vaan myös voimakkaammat ja voitetut. Hän sanookin, että ”[v]oimakas ei ole koskaan ehdottoman voimakas eikä heikko ehdottoman heikko. [*Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible.*]”[72]

Väkivalta ihmisen puolesta on siis mahdotonta, koska käyttämällä väkivaltaa heikomman puolesta apuun tullut provosoi vallan haltijaa toteuttamaan sen väkivallan mahdollisuuden, jolle valtasuhde viime kädessä perustuu. Tätä kautta jokainen kolmas joutuu valtasuhteeseen mukaan ja määrittyy itse heikommaksi tai vahvemmaksi osapuoleksi. Valtasuhteen ominaisuuksista johtuu, että valtasuhteella on taipumus levittäytyä kaikkia koskevaksi.

Kun paljastuu, että yhteisössä valtasuhdetta ei voi rajoittaa kahden osapuolen välille, syntyy vaikutelma, että yksilöt eivät voi hallita väkivaltaa. Tätä kautta väkivalta tulee Weilin näkemyksen mukaan käsitetyksi yliyksilölliseksi periaatteeksi. Kokemuksesta, jonka mukaan väkivalta on kadonnut yksilöiden vaikutuspiiristä, johtuu sitten se, että väkivallalle pyritään löytämään selitys ihmistä korkeammalta. Weilin mukaan *näin* syntyy ajatus jumalista ja kohtalosta. Viimein emme enää edellytä Jumalaa väkivallan perusteeksi, vaan olemme hyväksyneet ajatuksen kohtalosta.[73] Hän kiteyttää johtopäätöksensä seuraavasti:

> Näin väkivalta murskaa ne, joita se koskettaa. Lopulta se näyttää olevan molempien ulkopuolella: sekä sen, joka sitä harjoittaa, että sen, johon se kohdistuu; ja niin syntyy ajatus kohtalosta [...]. Aina ilmaantuu tarpeen tullen jumala kehottamaan järjettömyyteen. Lopulta pelk-

[70] *SG*, s. 22.
[71] *SG*, s. 32.
[72] *SG*, s. 21.
[73] *SG*, s. 26, 40.

kä ajatuskin, että ihminen haluaisi välttää kohtalon hänen osakseen antaman tehtävän, häviää mielestä. [*Ainsi la violence écrase ceux qu'elle touche. Elle finit par apparaître extérieure à celui qui la manie comme à celui qui la souffre; alors naît l'idée d'un destin.* (...) *Et il se trouve toujours au besoin un dieu pour conseiller la déraison. A la fin l'idée même qu'on puisse vouloir échapper à l'occupation donnée par le sort en partage, celle de tuer et de mourir, disparaît de l'esprit.*][74]

Väkivalta, joka on ihmisen ulkopuolella – jumalat, kohtalo, kaikenlaiset yliyksilölliset ja yleispäteviksi tarkoitetut periaatteet – syntyy Weilin mukaan valtasuhteessa ja perustaa käsitekategorian, jota vastaan Weil hyökkäsi kaikilla filosofiansa aseilla, vaikkakaan ei kovin keskitetysti. Hänen maalinaan olivat uskontojen jumalat ja kohtalo (kuten tässä), politiikan ja yhteiselämän syndikaatit ja vielä vihdoin tieteen ja filosofian universalismi. Weilin ajattelu muuttui lopulta metafysiikan kritiikiksi, mutta kuten John Hellman toteaa, sitä ennen se oli enimmäkseen antiteismiä tai vähintään ateismia.[75] Puoliksi uskonnolliseen taustaansa sekä voimakkaan hengelliseen tulevaisuuteensa nähden Weil suhtautui alun perin jumaliin ja jumaluuteen yllättävän happamasti:

Juuri he aina yllyttävät niihin mielettömyyksiin ja petoksiin, jotka kerta kerran perään tekevät mahdottomaksi rauhan solmimisen; sota on jumalien varsinaista alaa, eikä heillä ole muita vaikuttimia kuin oikku ja pahansuopuus. [*C'est toujours eux qui provoquent les folies et les trahisons par lesquelles la paix est chaque fois empêchée; la guerre est leur affaire propre, et ils n'ont pour mobiles que le caprice et la malice.*][76]

Jumalaoletuksen mukana on tullut tila ontologiselle hypoteesille, jonka mukaan yksilöitten elämään vaikuttavat yliyksilölliset ja yleispätevät periaatteet. Näitä periaatteita on voitu luoda ja käyttää oman vallan takeena mielivaltaisesti:

Roomalaisia ja juutalaisia on ihailtu, luettu ja jäljitelty teoin ja sanoin; heihin on kristikunnan kahdenkymmenen vuosisadan aikana vedottu joka kerta, kun on ollut aihetta etsiä rikokselle oikeutusta. [*Romains et Hébreux ont été admirés, lus, imités dans les actes et les paroles, cités toutes les fois qu'il y avait lieu de justifier un crime, pendant vingt siècles de christianisme.*][77]

---

[74] *SG*, s. 26–27.

[75] Hellman 1982, s. 72.

[76] *SG*, s. 38.

[77] *SG*, s. 41.

Weilin kritiikin kohteena on varsinkin hänen omaan taustaansa nähden rohkealla tavalla nimenomaan juutalaiselle uskonnolle ominainen dualistinen Jumala-kuva, hiekka-aavikoiden Jumala, jossa korostuu maan ja taivaan vastakohtaisuus. Olennaisinta on, että yliyksilöllinen kohtalon tai jumalien taso muuttuu valtasuhteessa tuotetusta parasiitin asemasta omaksi tasokseen, jonka tehtävänä on toimia perusteluna väkivallalle. Weilin käsityksen mukaan olemme alkaneet perustella väkivaltaa yliyksilöllisestä tai yleispätevästä tasosta päin sen vuoksi, että emme kykene hallitsemaan valtaa koettamalla rajoittaa sitä johonkin tiettyyn suhteeseen. Valta on toteuttanut taipumuksensa karata yksilöiden ulkopuolelle. Huomio ei enää kiinnity alkuperäisen valtasuhteen lähtökohtiin, vaan vedotessamme yliyksilölliseen tasoon pyrkivät katoamaan ne syyt, joiden vuoksi tämä kohtalon tai jumalien taso on alun perin tullut edellytetyksi.[78] Juuri näin syntyy ontologinen jumalahypoteesi, joka naturalistisesta alkuperästään irtauduttuaan alkaa elää omaa elämäänsä ideologian muodossa.

Ihmisen kokemuksesta irtaantuneeseen yleispätevän tasoon ei voi vedota moraalisesti, koska yleispätevän taso on *tullut tuotetuksi* väkivallan tuloksena ja koska viittaaminen ihmisen kokemuksesta erilliseksi tematisoituun tasoon moraalisen aktin perusteena on aina omiaan *pitämään yllä* väkivallan kierrettä. Väkivalta on siis täydellisen itseriittoista: se elättää itseään, eikä apua ole edes jumalista, sillä salakavalasti juuri ne ovat tuon valtasuhteen ja repression mahdollisia takuumiehiä.

Jos Weilin ajattelusta ei olekaan kaikissa tapauksissa löydetty tarpeeksi logiikkaa, hän joka tapauksessa näkee sitä siinä itse. Hän sanoo, että ”[o]n looginen ristiriita, että ihmisolento on esine; mutta kun mahdottomasta on tullut tosiasia, tuosta ristiriidasta tulee repeämä sielussa. [*Qu'un être humain soit une chose, il y a là, du point de vue logique, contradiction; mais quand l'impossible est devenu une réalité, la contradiction devient dans l'âme déchirement.*]”[79] Kokemuksellisen ja yleispätevän välisen tasoeron sisältävä metafysiikka on siis kelvotonta sekä eettisesti että ontologisesti, sillä se asettaa ihmisen asemaan, jossa ihminen menettää oman olemassaolon kokemuksensa eli piirteen, joka Weilin näkemyksen mukaan erottaa ihmisen esineestä.[80]

---

[78] *SG*, s. 27.
[79] *SG*, s. 16.
[80] *SG*, s. 20.

1.5. Pyhän neitsyen ennustus

Vallan metafysiikan syntyhistoriaa on edellä seurattu Weilin *Ilias*-analyysin valossa melko seikkaperäisesti, sillä siinä on Weilin teksteistä selkeimmin ja alkuvoimaisimmin ilmaistuna valtasuhteen esineellistävä luonne ja ennen muuta se tapa, jonka mukaisesti ontologinen jumalahypoteesi ja olemassaolon kokemuksen katoaminen seuraavat valtasuhteen ominaisuuksista. Kaikessa järkyttävyydessään Weilin analyysi on eetokseltaan selkeän pasifistista, eikä liene väärin nähdä siinä sellaista yliajallisuutta, joka sopii yhtä hyvin Weilin oman elämän vuosikymmeniin kuin kuvaamaan ihmisen situaatiota kaikkina aikoina.[81] Weilin ajatus ihmisen osasta näyttää kuitenkin siinä määrin kohtalonomaiselta, että mikäli kuvauksen ihmiskäsitys pitäisi yleistää, sanat ”pessimismi” ja ”lohduttomuus” tuntuisivat liian toiveikkailta kuvaamaan Weilin ihmiskäsitystä.

Ovatko ne sitten liian toiveikkaita myös kuvaamaan asioiden todellista laitaa, voi päätellä äänistä, joita Weil on saanut kuvauksensa terävyydestä ja selvänäköisyydestä. Varsinkin vanhempi sodanjälkeinen kirjallisuus hekumoi Weilin kuvauksen sattuvuudella nähden siinä milloin peiteltyä kritiikkiä diktatuureja ja fasismia kohtaan, milloin pyhän neitsyen ennustuksen.[82] Kuitenkin Weilin tuotantoon pätee sama kuin *Iliaaseen:* kumpaakaan ei voi ymmärtää lukematta niitä kokonaan. Usein Weilin pamfletit toimivat itseään vastaan. Niiden tarkoitus oli vapauttaa, mutta ihmiset uskoivat kuvausten sisällön sellaisenaan ja alkoivat pitää niitä totena.[83] Sikäli kuin Weilin *Ilias*-analyysia pidetään koko totuutena yhteiskunnasta, se ruokkii juuri sitä tapahtumista, väkivallan kehää, jota se arvostelee. Ei olekaan ihme, jos Weilin ajattelussa näh-

---

[81] Dunaway 1984, s. 83–85; Nevin 1991, s. 133.

[82] Bugnion-Secrétan 1954, s. 19; Piccard 1960, s. 28–34. Edustavan kannan esittää Emilia Fogelklou, joka teoksessaan *Helgon och häxor* (1952, s. 95–133) hauskuuttaa lukijoitaan näkemällä Weilissä satiirisesti pyhän neidon ja hänen kriitikoissaan pahanilkisen noidan. Samoilla linjoilla on Gilbert Kahn, joka Weilin ajatuksiin liittyen demonisoi rumuuden, pahuuden ja sotien tuottaman kauhun artikkelissa ”L'idée d'une beauté diabolique chez Simone Weil” vuodelta 1965 (s. 118). Vertauskuvat ovat koherentteja Weilin edustaman filosofiatyylin valossa, eivätkä tällaiset romanttis-dekadentit demonisoinnit olleet Weilin omassa ajattelussakaan harvinaisia. *AD*, s. 126–127; *CS*, s. 312–313; *IP*, s. 158; *SG*, s. 90.

[83] Käsitystä Weilistä pessimistisen propagandan edustajana korjaa David McLellan täsmentämällä, että ”[...] *althought in many ways pessimist, she did not fall prey to the nihilism that many found unavoidable and even attractive.*” McLellan 1989, s. 36. Kuten Weilin ajattelun positiivisten aineksien esittelyn yhteydessä tulee ilmi, tällainen vertaileva toteamus pitänee paikkansa.

dään aineksia yhteiskunnalliseen alistumiseen ja neuvottomuuteen. Sama sävy välittyy myös hänen teksteistään, ja kyllä niiden voi nähdä heijastelleen myös Weilin omaa elämää natsien valloittamassa Ranskassa.

Weilin filosofia oli pitkälti vallan ja väkivallan filosofiaa. Sitä on tutkittu ainoastaan vähän ja yleensä vain siihen asti, kuin se on riittänyt osoittamaan epäsopivuutensa kaunosieluisille viisauden rakastajille.[84] Kuitenkaan valtasuhteen ei välttämättä tarvitse olla ihmisen osa, eikä sen alkuun päästyäänkään tarvitse pysyä vauhdissa ikuisesti. Huomautuksia vallan vaikutuksista ja vapautumisen mahdollisuudesta löytää vuoden 1934 jälkeiseltä ajalta kaikkialta Weilin muistiinpanoista, mutta tehdaspäiväkirja (*CO*) ja sitä seurannut marxismin kritiikki (*OL*) sekä historialliset ja poliittiset kirjoitukset (*ÉHP*) ovat selvästi, paitsi vallan kehän aukipurkamista, myös sen kiinninyöritystä. Tässä Weil yllättää järjestyksellään. Tavallisesti väkivalta nähdään politiikan jatkeena, ja ilmeisesti se on sitä myös Weilin mielestä. Kuitenkin Weil katsoo, että politiikan vaatimus *syntyy* valtasuhteesta, ja siten ehkä selittyykin se, miksi Weil tutki ensin valtaa (*CO*, *OL*) ja sitten politiikkaa (*ÉHP*).

Politiikanteko näyttäytyy Weilille valtasuhteiden sovitteluna. Hänen synkeä politiikkakäsityksensä herättää helposti kysymyksen, miksi valta on hänen mielestään aina jotakin kelvotonta tai huonoa. Jos valta nähdään ainoastaan esineellistävänä, kasvottomana voimana, joka mekanistisesti ajaa ihmiset toisiaan vastaan, valta tulee määritellyksi yksipuolisesti. Valta voidaan nähdä paitsi pakkoina ja kieltoina, myös oikeuksina, kuten valtana päättää omista asioista ja kykynä tehdä itse vaikutusvaltaisia tekoja.

Weilin mielestä ajatusta vallasta itsemääräämisoikeutena horjuttaa kuitenkin se, että vallan toteutumiseksi vapautena pitäisi ihmisen asua maan päällä yksin.[85] Koska absoluuttinen vapaus on mahdottomuus, ei valtakaan voi toteutua pelkkänä itsemääräämisenä. Toinen ihminen rajoittaa yksilön vapautta aina. Absoluuttista valintaa muista riippumattomana ei voida tehdä. Tästä ovat merkkinä ne monet puolustelut, joiden mukaan jokaisella yksilöllä on ainakin vähän valtaa ja jotka siten osoittavat vallan relatiivisen luonteen.[86] Toisaalta vallan suhteellisuuden voi myös kieltää ja luoda itselleen riippumattomuuden illuusion. Tulos on

---

84 Ensimmäinen oma kirjoitukseni Simone Weilin filosofiasta ilmestyi vuonna 1989 ja toinen, *Tasapainon geometria – Simone Weilin käsitys eettisen ihmisen todellistumisesta*, vuonna 1992. Opinnäytteen Simone Weilistä on noiden aikojen jälkeen laatinut muiden muassa Hanna Yrjänä, joka käsittelee pro gradussaan vuodelta 1998 Weilin työn filosofiaa.

85 *ÉL*, s. 19.

86 *SG*, s. 11.

silloin diktaattori, omassa tai toisten elämässä.[87] Eläessään maan päällä ihminen on siis pysyvästi toiseuteen lukitun sosiaalisuutensa vanki, ja keskeinen kysymys, johon Weil koetti filosofina vastata, on se, miten tämän tosiasian kanssa pitäisi elää.

1.6. Politiikan opetus

Weilin näkemys ihmisen paikasta kaikkeudessa on siinä määrin immanentti ja mustavalkoinen, etteivät Weilin yhteydet historialliseen materialismiin ja vulgaarimarxilaiseen determinismiin ole yllättäneet yhtäkään tutkijaa.[88] Weil sitoutui varhaisfilosofiassaan jonkin verran politiikkaan, joka näytti tarjoavan tien ulos kurjuudesta ja samalla erään tulkinnan vallan käytön mekanismeista.[89] Weilin taustalla häi-vähtelee ennen muita poliittisia ajattelijoita Karl Marx, jonka lakiluon-teiseen talousteoriaan ja vallankumousoppiin Weil perehtyi ja ilmeisesti myös jonkin verran uskoi ennen kuin pikaisesti kääntyi vastustamaan kaikkea ”eskatologista propagandaa” (*propagande eschatologique*)[90] ja ”modernia totalitarismia” (*totalitarisme moderne*)[91].

Valtaa tutkittuaan Weil katsoi olevansa oikealla uralla, sillä ”[a]jatus vallasta [...] on sosiaalisten ilmiöiden ymmärtämisen avain. [*La notion de force* (...) *constitue la clef qui permet de lire les phénomènes sociaux.*]”[92] Valtasuhteen luonne ja seuraukset olivat marxilaiselle Weilille jo tuttuja, mutta haasteeksi tuli, kuinka vallan kehä voi pysyä ajasta aikaan *yllä.* Weilin esittämä kysymys ei ole ihmettelynsä aitoudessa vähäpätöisimpiä, ja varmaankin sen vuoksi se on usein työnnetty syrjään. Miksi ihmiset tekevät pahaa toisilleen? Miksi ihmisen historia on sotien ja

---

87 Vuoden 1932 tekstissä ”La situation en Allemagne” Weilin mielessä oli saksalainen viiksekäs (*ÉHP*, s. 151–157), mutta tammikuussa 1940 *Nouveaux Cahiers* -aikakauskirjassa ilmestyneessä laajassa artikkelissaan ”Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme” (*ÉHP*, s. 11–60) Weil tulkitsi fasismin alkutekijöiden juontavan juurensa yhtä hyvin antiikin Rooman humanistisesta antropologiasta, jossa ihmisen minuus oli kohotettuna palvonnan kohteeksi, kuin 1700-luvun absolutistisesta yksinvaltiudesta, joka loi maaperää autoritaarisen johtajuuden hyväksymiselle ja kansalliskiihkon esiinnousulle Euroopassa. Epäomahyväisesti Weil osoittaa muiden muassa Ranskan aurinkokuningas Ludvig XIV:a (s. 14–17), Napoleonin vaatimusta ikuisesta Ranskasta (*la France éternelle*, s. 13), Rooman valloituspolitiikkaa, jonka motiivit olivat sidotut keisarin persoonan vahvistamiseen (s. 23–29), ja vielä vihdoin 1800-luvun Preussin Fredrik Suurta (s. 55).

88 Blum ja Seidler 1989, s. 30–31, 40–42; Hellman 1982, s. 18–21; McLellan 1989, s. 68.

89 McLellan 1989, s. 68.

90 *PG*, s. 187.

91 *PG*, s. 202.

92 *OL*, s. 188.

väkivallan ryvettämää, ja miten voidaan tajuta se pohjaton kuilu, joka on kaiken hyvän, kauniin ja eettisen ajattelun ja toisaalta äärimmäisen brutaalin ja kylmäverisen vallankäytön välillä? Kysymykset saattavat kuulostaa kansanomaisen naiiveilta, mutta se ei himmennä niiden aitoutta eikä myöskään filosofista kiinnostavuutta. Juuri näihin kysymyksiin Marxin teoria ihmisen ja luonnon suhteesta näytti tuovan valoa, mikä ryhdisti muiden muassa Weiliä. Hän kysyi ja vastasi näin:

> Mitä merkitsee inventaarion tai arvioinnin laatiminen oman aikamme kulttuurista? Sitä, että koettaa mahdollisimman täsmällisesti selvittää, mikä on se ansa, joka on tehnyt ihmisestä omien luomustensa orjan. Millä tavoin tiedostamaton on päässyt pesiytymään metodiseen ajatteluun ja toimintaan? Pako primitiiviseen elämänmuotoon on laiskuuden sanelema ratkaisu. Tehtävämme on löytää uudelleen hengen ja kulttuurin alkuperäinen yhteys juuri oman kulttuurimme piirissä. [*Faire l'inventaire ou la critique de notre civilisation, qu'est-ce à dire? Chercher à tirer au clair d'une manière précise le piège qui a fait de l'homme l'esclave de ses propres créations. Par où s'est infiltrée l'inconscience dans la pensée et l'action méthodiques? L'évasion dans la vie sauvage est une solution paresseuse. Il faut retrouver le pacte originel entre l'esprit et le monde dans la civilisation même où nous vivons.*][93]

Se, mitä ihmiset eivät tiedostaneet, eli jumalien ja kohtalon osuus ihmiskunnan historiassa, on siis päässyt lipsahtamaan nimenomaan metodiseen ajatteluun ja toimintaan. Kysymystä, kuinka sentyyppinen vallan metafysiikka on saattanut pysyä yllä, Weil pohti *Oppression et libertéssä* tutkien lähinnä kolmea vaihtoehtoa. Se on joko ulottautunut ihmisen perimään ja on eräänlainen lajityypillinen fakta, jonka mukaan ihminen on jo ominaisluonteeltaankin väkivaltainen olento, tai se rakentuu yksilön historian ylittävistä sosiaalisista komponenteista, missä yhteydessä Weil pohtii myös sanojen ja viittauskohteettoman kielen merkitystä. Tähän liittyi nykyään varsin suosittu oletus "yhteiskunnallisista rakenteista", joiden voimaton uhri ihminen on ja jotka johdattavat ihmisiä välinpitämättömyyteen. Eräs vaihtoehto on, että ihminen pilaantuu ja tulee pahaksi *omasta toimestaan* tuntiessaan maailman kuorman kasvavan selkärepussaan.[94]

Weil torjuu selkein sanoin ensimmäisen vaihtoehdon, biologienkin virheellisenä pitämän lamarkismin, jonka mukaan hankitut ominaisuudet voisivat määräoloissa muuttua biologisesti periytyviksi.[95] Hän arvosteli evoluutioteorian jatkokehitelmistä viehättyneiden marxistien tapaa selit-

---

[93] *PG*, s. 176.

[94] Springsted 1983, s. 23–24.

[95] Emt., s. 18.

tää valtaa ihmislajin sopeutumiseksi olosuhteisiin, ja seuraava lainaus kertoo sen ohella Weilin tyytymättömyydestä kaikkea muutakin sopeutumista kohtaan:

> [...] olettaa, että moinen vastaavuus konstituoisi ilmiölle selityksen, on soveltaa sosiaalisiin organismeihin tiedostamatta Lamarckin kuuluisaa periaatetta, jonka mukaan ”toiminta luo orgaanin”, niin epä-älyllisen mukavaa kuin se olisikin. [(...) *supposer qu'une telle correspondance constitue une explication de phénomène, c'est appliquer inconsciemment aux organismes sociaux le fameux principe de Lamarck, aussi inintelligible que commode, ”la fonction crée l'organe”.*][96]

Weilin mielestä ihmisen väkivaltaisuus ei siis ole ulkoisista oloista ihmisen perimään sisäistynyt ominaisuus. Weil päättelee, että tällainen tapa selittää asioita itse asiassa sisältyisi väkivallan kehään, sillä se asettaisi ihmisen ”sokeiden mekanismien” (*mécanisme aveugle*)[97] armoille. Springstedin tavoin lamarkismin torjunnan voi siten nähdä osana Weilin esittämää vulgaarimarxilaisen determinismin kritiikkiä, johon Weil tosin ehti varsinaisesti vasta politiikan opit hylättyään.[98]

Lamarkismia pahempi ongelma on, jos muuntelu käsitetään suhteessa eläviin olentoihin ulkoiseksi eikä sisäiseksi välttämättömyydeksi (*nécessité extérieure et non plus intérieure*).[99] Valtasuhde siis muovaisi tämän mukaan ihmistä mutta ei lajia. Toisaalta valtasuhde ei ole pelkkää ”kapitalismin” seurausta, sillä valtaa on myös ”riiston” ulkopuolella. Tähän viitaten Blum ja Seidler toteavat,[100] ettei Weil tässä yhteydessä juurikaan pohdi hegemonian eli ideologisen vallan merkitystä, joka tuli ranskalaiseen keskusteluun hieman myöhemmin. Omasta puolestaan Weil vaati, että meidän pitäisi parannella marxismia samalla tavoin kuin Darwin korjasi Lamarckin ajattelua.[101] Hän jatkaa:

> On selvää, että tämä valaiseva metodi ei ainoastaan ole pätevä biologisesti, vaan myös kaikkialla, jossa läsnä on organisoituja rakenteita, jotka eivät ole kenenkään rakentamia. [*Il est clair que cette méthode lumineuse n'est pas valable seulement en biologie, mais partout où l'on se trouve en présence de structures organisées qui n'ont été organisées par personne.*][102]

---

[96] *OL*, s. 82.
[97] *OL*, s. 82.
[98] McLellan 1989, s. 69, 71 ja 76. Katso myös Springsted (1983, s. 263).
[99] *OL*, s. 83.
[100] Blum ja Seidler 1989, s. 274–279.
[101] *OL*, s. 83.
[102] *OL*, s. 83.

Weil tulee johtopäätökseen, että vallan mekanismi esiintyy yksinomaan ihmisten sosiaalisissa suhteissa, joiden taustalla tosin on riippuvuus luonnon niukoista resursseista. Weiliä tuskin voisi pitää ”vihreänä” muutoin kuin biologiatiedettä koskevilta tiedoiltaan, mutta melkoisen rohkeasti hän väittää, että jos vallan metafysiikka olisi sisäistynyt ihmisen biologiseen perimään, luonto olisi jo hävittänyt ihmisen![103] Kysymyksestä, pitääkö tämä paikkansa, voitaneen kiistellä loputtomiin, mutta Weilin ajatus sinänsä on selkeä. Kysymyksen vallan tavasta elättää itseään Weil joka tapauksessa ratkaisee lopullisesti:

> Sosiaalisen evoluution syitä ei voida tavata muualla kuin yksilöiksi käsitettävien ihmisten jokapäiväisessä ponnistelussa. [*Les causes de l'évolution sociale ne doivent plus être cherchées ailleurs que dans les efforts quotidiens des hommes considérés comme individus.*][104]

Vallan kehä on kehä, koska se vahvistaa itseään. Vallan kehä on kyltymätön, koska se imaisee mukaansa jokaisen, joka sen pyörteeseen joutuu. Lisäksi vallan kehä elää ikuisesti tai siihen asti, kunnes ihmiset keksivät sen, mikä sitä vuosisatojen saatossa pitää käynnissä. Onneksi vallan kehä ei kuitenkaan ole nähtävissä ylihistoriallisena kategoriana, mitä Weil pelkäsi tutkimuksensa alussa. Hän käyttää kyllä jopa Marxin sanoja ja väittää, että ”[...] työntekijöistä erillään on mekanismi, joka tekee heistä elävän rattaiston. [(...) *il existe un mécanisme indépendant des travailleurs, et qui se les incorpore comme des rouages vivants.*]”[105]

Silti tämän koneiston pitävät käynnissä nimenomaan yksittäiset ihmiset ja, kuten Weil tarkentaa, ”[e]ivät ihmiset vaan esineet määräävät tämän päätä huimaavan vallan pyörteen lait ja rajat. [*Aussi ce ne sont pas les hommes, mais les choses qui donnent à cette course vertigineuse au pouvoir sa limite et ses lois.*]”[106] Ihmiset joutuvat kukin luontosuhteessaan kamppailuun luonnon niukoista varoista ja lopulta törmäävät toisiinsa tuottaen valtasuhteen ja muuntaen toisensa esineiksi. Tätä kautta vallan vaikutukset ovat näkyvissä ”kaikissa maissa ja kaikkina aikoina” (*prises selon les pays et les époques*)[107], ja suurin piirtein juuri tähän mielenilmaisuun katkeaa Weilin vähimmissäkin määrin oikeauskoinen marxilaisuus.

Weil tukee käsityksensä vallan alkuperästä Marxin näkemystä vahvemmin ihmisyksilöiden alkuperäiseen kokemisen tapaan. Toisaalta

[103] *OL*, s. 88.
[104] *OL*, s. 83.
[105] *OL*, s. 61–62.
[106] *OL*, s. 95–96.
[107] *SS*, s. 146.

Weilin näkemyksen vallan mekanistisesta luonteesta voi tulkita inhimillisen vapauden luonnetta koskevalta perusratkaisultaan vastaavan Marxin ajatusta kapitalismin ”logiikasta”, sillä molemmilla on omanlaisensa taipumusluonne.[108] Kapitalismi lääkitsee aiheuttamiaan oireita mutta pahentaa sivuseurauksenaan varsinaista tautia. Weil sanookin, että

> [k]apitalismi on vapauttanut ihmisyhteisön luonnonvoimien vallasta. Mutta tämä yhteisö on puolestaan alkanut esiintyä yksilön suhteen samanlaisena sortajana kuin luonto aikaisemmin. [*Le capitalisme a réalisé l'affranchissement de la collectivité humaine par rapport à la nature. Mais cette collectivité a pris par rapport à l'individu la succession de la fonction oppressive exercée auparavant par la nature.*][109]

Kuitenkin myös deterministinen marxismi oli Weilin mielestä selityksenä yhtä huono kapitalismille kuin kapitalismi on ilmiönä ihmiselle. Deterministinen marxilaisuus vaikuttaa itseään kumoavan ennusteen tavoin. Ihmiset, jotka uskovat, että olot korjaantuvat ennemmin tai myöhemmin itsestään, luopuvat ponnistelusta ja tyytyvät oloihinsa. Toisaalta ne, jotka aktivoituvat, ryhtyvät helposti pahantekoon yhteiskuntaa vastaan ja siten pikemminkin tyydyttävät vallan intohimoja kuin kumoavat valtaa. Tästä johtuu, että sekä kapitalismi että marxismi ovat vain etikettejä vallan kyljessä. Siinä missä kapitalismi on päällämme suriseva koneisto, marxismi on sitäkin korkeammalla jalustalla seisova selitys, joka pitää yliyksilöllisyyttä yllä:

> Todellisuudessa näillä korkeammilla tasoilla ihmisen toiminta jatkuu olematta mitään muuta kuin puhdasta kuuliaisuutta välttämättömyyden suorien ja raakojen kiihokkeiden edessä; sen asemasta, että luonto hävittäisi ihmisen, ihmiset ahdistelevat toinen toisiaan. [*En réalité, à ces étapes supérieures, l'action humaine continue, dans l'ensemble, à n'être que pure obéissance à l'aiguillon brutal d'une nécessité immédiate; seulement, au lieu d'être harcelé par la nature, l'homme est désormais harcelé par l'homme.*][110]

Näinkö pahaa sekä kapitalismi että kommunismi Weilille ovat? Jos tähän pitäisi vastata ”kyllä”, se olisi oikein, mutta ei tarpeeksi oikein, sillä ne ovat vielä pahempia ilmiöitä. Paha tarttuu, ja niinpä Weilkin jatkoi oman läksynsä opiskeltuaan vulgaarimarxilaisen determinismin arvostelua pitkälle 1930-luvulle asti läksyttäen osallistuvilla kirjoituksil-

---

108 McLellan 1989, s. 36.
109 *PG*, s. 177.
110 *OL*, s. 88.

laan itseään unohtamatta myös melkein kaikkia muita. Weilin yhteiskuntakritiikki on siinä määrin tuhlailevaa, että Weilin tutkija joutuu nopeasti vaikeuksiin koettaessaan erottaa sen, missä Weil kiinnittyy järjestelmällisiin marxismin kritiikkeihinsä, ja millä kohden Weilin esittämät kommentit ja skenaariot ovat sinänsä oivaltavia mutta muun kuin polemiikin tarpeisiin nähden arrogantteja huomautuksia; tarkemmin niitä käsitellään seuraavassa pääluvussa.

Kun Weil aluksi hylkäsi valtatutkimuksen pakettiratkaisut, hän toi tilalle myös uutta. Riippumatta siitä, pitikö Weil Marxin teoriaa selitysvoimaisena vai ei, hän piti sitä joka tapauksessa täydellisen riittämättömänä eettiselle projektilleen, eli johdattamaan pois vallan kurimuksesta. Weil itse asetti näkökulmansa ihmisyksilön puolelle ja ryhtyi vakavasti pohtimaan toiseuskäsityksen merkitystä moraalisen yhteiselämän luomisessa. Weil jätti siten vallan olemuksen tutkimisen rauhaan ja samalla filosofian terminologiaan uudissanan: hän nimesi vallan mekanismeista tekemänsä löydöksen yksinkertaisesti ”painovoimaksi” (*la pesanteur*).[111] Pitkästä ja synkästä unestaan Weilin varsinaisesti kuitenkin herätti painovoiman vastavoima, pyyteetön ja ansaitsematon rakkaus, armo. Myöskään tässä valossa elämä ei ole pelkkää antamista ja saamista. Se on myös ottamista, mutta ei haltuunottamista vaan vastaanottamista. Se ei ole siis ottamista niinkään missään pahassa kuin jossakin äärimmäisen hyvässä.

1.7. Yhteiskunnan painolaki

Weilin marxisminkritiikissä (*OL*) vallan piiska ja porkkana on *la oppression*, joka ranskan kielessä merkitsee samaa kuin ’ahdistus’, ’rasittaminen’, ’painaminen’, ’sorto’ ja ’sortaminen’.[112] Jo pelkästään tämä termi valottaa Weilin käsitystä elämän peruseksistentiaaleista, jos ei suorastaan monipuolisesti, niin ainakin moni-ilmeisesti. Painovoiman käsite näyttäisi nousseen pintaan pahimman Marx-kuumeen mentyä ja sisältönsä valossa osittain tarkistavan marxilaisia sävyjä Weilin sanankäytössä. Nyt jo ”erilainen” Weil arvosteli menneisyyttään tähdentäen, että ahdistuksen käsite on tärkeä vallan kehästä vapautumiselle, mutta ”[s]orron käsite on itse asiassa täysin typerä: tarvitsee vain lukea Ilias ymmärtääkseen sen. [*La notion d’oppression est en somme une stupidité: il n’y a qu’à lire l’Iliade.*]”[113]

---

[111] *PG*, *passim*.
[112] Hagfors ja Sundelin 1989, s. 361.
[113] *PG*, s. 178.

Painovoiman käsitteen kohtaa *La pesanteur et la grâce* -kokoelman ohella siellä täällä Weilin kirjoituksissa. Joka tapauksessa kyseisellä tavoin nimetyn kokoelman teksteissä *la pesanteur* esiintyy armon (*grâce*) käsitteen vastakohtana muuallakin kuin vain kirjoituksen otsikossa. Weil sanoo: ”Kaikki luonnolliset sielunliikkeemme noudattavat lakeja, jotka muistuttavat aineen maailmassa vallitsevaa painovoimaa. Ainoa poikkeus on armo. [*Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception.*]”[114] Ehkä juuri tähän ajatukseen viitaten kokoelman suomentajakin on esittänyt näkemyksenään, että *la pesanteur* eli 'paino', 'painovoima' tai 'painolaki', symboloi hänen teksteissään ihmisessä piileviä alhaisia voimia, joiden vaikutusta säätelee samanlainen välttämättömyys kuin aineen maailmassa.[115]

Weilin ajattelua liiaksi trivialisoimatta voi todeta, ettei Weilin painovoiman käsite symboliikkansa vahvasta tämänpuoleisuudesta ja universalistisesta latautuneisuudesta huolimatta merkitse *samaa* kuin fysiikan termi ”painovoima”. Vallan ilmiöllä on luonnonlainomainen voima, gravitaatiota muistuttava vaikutus sekä ihmisiin että esineisiin, mutta Weilin filosofiassa yhteiskunnan painolaki koskee yksinomaan ihmisten suhteita. Painovoiman välttämättömyys on sidottu situaatioomme yhtä lujasti kuin se, että esimerkiksi matkustaessani bussilla vien jo pelkällä olemassaolollani jonkun toisen ihmisen paikan. Weil toteaakin, että painovoiman ilmiö saa voimansa ihmisten välisistä suhteista: ”Painovoiman vaikutuksesta meihin riippuu, mitä me toisilta vaadimme; painovoiman vaikutuksesta toisiin riippuu, mitä me heiltä saamme. [*D'une manière générale, ce qu'on attend des autres est déterminé par les effets de la pesanteur en nous; ce qu'on en reçoit est déterminé par les effets de la pesanteur en eux.*]”[116]

Weilin ajattelun kielteisyyttä henkii tällä kohden se, että hän näki sekä itsensä että toisen ihmisen yksinomaan pyyteellisenä olentona, eikä hän ilmeisesti kovin paljon pohtinut, kuinka ihminen voisi tehdä toiselle palveluksen pelkällä olemassaolollaan. Varhaisajattelussaan Weil näytti käsittävän ihmisen yksipuolisesti itsekkääksi olennoksi, jonka mieleen ei tullut ajatustakaan siitä, miten mukavaa niukkoja resursseja olisi jakaa ja miten kurjaa niistä on taistella. Toisaalta näköala ihmisyyden valoi-

---

114 *PG*, s. 1.

115 Lehtonen 1976, s. 18. Kuten Weilin käsitteellä *la oppression*, myös käsitteellä *la pesanteur* on ranskan kielessä useita rinnakkaismerkityksiä. Niitä ovat muiden muassa 'hitaus', 'kömpelyys' ja 'painavuus'. Hagfors ja Sundelin 1989, s. 387. Valottaessaan Weilin ajatusta eri tahoilta myös nämä merkitykset voivat tarkentaa sitä, mistä Weilin kuvailemassa ilmiössä oli kyse.

116 *PG*, s. 1.

sampiin puoliin kajasteli esiin jo darvinismin marxilaisvaikutteisina kritiikkeinä, joiden mukaan lajin säilymistä ei edistä vain jäsenten keskinäinen kilpailu vaan myös osapuolten yhteinen toiminta.[117] Teema on ollut suosittu anarkistisessa filosofiassa, jossa sitä on pitänyt esillä muiden muassa venäläissyntyinen Pjotr Kropotkin.[118]

Kaiken kaikkiaan painovoiman käsite on tuottanut eri tutkimuksissa huomattavasti enemmän arvauksia kuin vastauksia kysymykseen ”mitä se on?”, varsinkin, koska se on peräisin erityistieteen piiristä ja koska sanalla *la pesanteur* on ranskalaisessa älymystöelämässä sekä aikaisempia käyttäjiä että mahdollisia sisäpiirin merkityksiä. Ainakin Émile Durkheim on kuvaillut positivistisen yhteiskuntatieteen klassikoiksi nousseissa tutkimuksissaan eräitä havaitsemiaan sosiaalisia tosiasioita yhteiskunnan painolain nimellä, mutta jo tämän ja Weilin ajatuksen eroavuuden takia tuskin on oletettavaa ja kirjallisuuden antamien vihjeiden vähyyden vuoksi todennäköistä, että Durkheimilla ja Weilillä olisi filosofian yleistietoihin liittyviä kohtaamisia kiinteämpiä yhteyksiä.[119]

Ne, jotka ovat lukeneet Weiliä psykoanalyyttisesti, muistuttavat myös, ettei painovoiman käsitteeseen liittyvää symboliikkaa – sen kauhusta kangistavaa vaikutusta itse asiassa täysin päinvastaiseen tapahtumiseen – ole aihetta jättää kokonaan huomiotta (fallossymboliikka).[120] Painovoiman käsitteestä voidaan vielä panna merkille, että mikäli se arvioitaisiin metaforaksi, se *ei* näkyisi ensisijaisesti visuaalisena metaforana, kuten eivät monet muutkaan Weilin ”kuvalliset” ilmaisut, vaan se liittyisi ihmisen kehon kokemukseen. Vastaavasti esimerkiksi tasapainon käsitteen (*l'équilibre*)[121], jonka Weil on omaksunut antiikin Kreikan filosofioista, voi ajatella tuntuvan koko kehon kokemuksena, minkä voi nähdä viittaavan eettisen elämän harmonisuuteen ja sen korostumiseen Weilin filosofiassa. Weilin filosofian kokonaisuuden ymmärtämistä tuskin haittaisi, vaikka painovoiman käsitteen tulkittaisiin olevan pelkän nimen vallan ilmiölle.

---

[117] *OL*, s. 83.

[118] Katso esimerkiksi Kropotkinin alun perin vuonna 1902 julkaistua teosta *Mutual Aid – A Factor in Evolution* (1987).

[119] Blum ja Seidler 1989, s. 118; McLellan 1989, s. 84.

[120] Katso Coles (1987, s. 115–119) ja Pétrement (1976, s. 30).

[121] *PG*, s. 194.

1.8. Moderni vallan kriitikko

Weilin käsitystä vallasta voi kuvata erittäin suoraviivaiseksi mutta myös oivaltavaksi ja selkeäksi. Sen mukaan ihmisten käsitykset jumalista ovat suoraa seurausta heidän maallisista valtarakennelmistaan: ajatel-laan, että on olemassa ihmisiä, joilla on enemmän valtaa kuin itsellä, ja että lisäksi on ihmisiä, joilla on vieläkin enemmän valtaa kuin edellisillä. Tätä kautta ihmiset ikään kuin vaativat, että täytyy olla jokin sellainen taho, jolla on valta kaiken yli, eli ulkopuolinen valta. Näin rakentuu metafyysinen kuva maailmasta, ja metafysiikalla tarkoitetaan tällöin Jumalan näkökulmaa, sitä, että ihminen pyrkii näkemään asiat kaikkein yleisimmästä näkökulmasta.

Kysymykseen, miksi Weil näki vallan olemuksen yksinomaan kielteisenä ja subjektittomana tai peräti inhimillisen subjektin hävittävänä uhkana, voidaan vastata paitsi tutkimalla Weilin politiikkakäsitystä ja ihmiskuvaa, myös vertaamalla hänen käsityksiään eräiden nykyaikaisten valtateorioiden näkemyksiin. Vaikka Weilin käsitys vallasta onkin melko epäanalyyttinen ja teoreettisesti täsmentymätön, se voi antaa aineksia nykyajan valtakeskusteluihin, aivan kuten nykyajan valtakeskustelut puolestaan voivat valaista Weilin ajatuksia. Weilin valtakäsityksestä tekee kiintoisan erityisesti se, että hän yhdisti poliittiset kysymykset ihmiskäsityksiä koskeviin pohdintoihin. Ero tutkittaessa valtaa ”yksilöiden itsemääräämisvaltana” tai ”yliyksilöllisenä mekanismina” vastaa pitkälle individualistisen ja holistisen ihmiskäsityksen eroa. Siinä, missä liberalistiset vallan teoreetikot katsoivat asioita yksilöiden kannalta, Weil asetti etusijalle kokonaisuuden. Tässä mielessä hänen ajattelunsa voi sanoa vastaavan Weilin myöhemmän aatteellisen perillisen, Michel Foucault'n, näkemyksiä.[122] Erona Foucault'hon on paitsi Weilin ajattelun ”poeettisuus” myös se, että samalla kun Weil näki vallan yliyksilöllisenä mekanismina, hän pyrki löytämään liikkumatilaa myös vallasta tietoiselle, vapaalle yksilölle. Tämän tendenssin selvittämiseksi esittelen Weilin valtakäsityksiä nyt kokoavasti ja tiivistetysti

---

[122] Kuvaava on David McLellanin toteamus Weilistä: *”Her searching exposures of the psychological and material bases of power are akin to those of Foucault. And the relevance of her critique increases with the power of technocracy and the centralisation of the modern state.”* McLellan 1989, s. 269. McLellanin teoksen ohella Weilin ja Foucault'n ajattelun yhdenmukaisuuksia on tutkittu hämmästyttävän vähän, ja myös viitteellisiä rinnastuksia etsivälle kirjallisuudesta avautuu lähes täydellinen *tabula rasa*, mikä johtunee enemmänkin tutkijoiden Weiliä kohtaan tuntemasta epävarmuudesta tai halusta välttää anakronistisia rinnastuksia kuin itse ajattelijoiden yhteensopimattomuudesta. Myös Weilin ja Sartren ontologioiden tutkimus on kansainvälisesti katsoen laiminlyöty.

tukeutuen muutamiin hänen valtakäsityksensä keskeisiin toteamuksiin ja suhteuttamalla niiden pääpiirteitä Michel Foucault'n teoksessaan *Surveillence et punir* (suom. *Tarkkailla ja rangaista*) esittämiin valtaa koskeviin pohdintoihin.[123] Weiliä ja Foucault'a yhdisti kiinnostus historiaan ja klassiseen filosofiaan, josta he hankkivat myös monet lähteensä.

Foucault'n mielestä valta oli valistuksen vuosien jälkeiseen aikaan asti nähty ensisijaisesti negatiivisena energiana, joka ainoastaan kieltää alaisiaan tekemästä mitään muuta kuin sen, minkä se erityisesti sallii. Valta nähtiin kieltoina, käskyinä ja lupina, jotka määräsivät sen, mitä saa, ei saa tai pitää tehdä. Sellainen vallan käsittäminen oli pelkästään normatiivista, se perustui oikeusopillisiin käytäntöihin, ja sille oli historialliset syynsä. Vallan siedettävyydelle oli tarpeellista nähdä se pelkkänä rajoittavana voimana, jonka ulkopuolelle jää vapauden pelastava saareke, olkoon se kuinka kaukainen ja pieni tahansa, kunhan sen voitiin uskoa olevan olemassa. Tämä tuli näkyville esimerkiksi utooppisessa ajattelussa, jossa paratiisimaisia asiaintiloja siirrettiin kaukaisiin eldoradoihin. Vallan näkeminen pelkästään säätelevänä tai välineellisenä voimana oli sen hyväksyttävyyden ehto. Kuitenkin valta ryvettää molemmat puolensa, sekä pakkonsa että vapautensa, jotka muodostuvat saman yhteiskunnallisen konstituution kautta.[124] Foucault'n ajattelun valossa Weilin filosofiaa voisi luonnehtia niin, että hänenkään mielestään valta ei ole normiin rajoittuva voima vaan tämän rajan yhteiskunnallinen olemus.

Myöskään Weil ei pitänyt valtaa ensisijaisesti potentiaalina, resurssina, kykynä tai suhteena kahden ihmisen välillä. Sen sijaan hän katsoi, että valta on luonnehdittavissa *tilanteeksi*, joka on erottamaton osa ihmisten situaatiota. Se ei koostu vain kielloista, käskyistä tai luvista, jotka ovat sopimuksenvaraisia ja joilta voi yrittää välttyä, vaan se juontaa juurensa suoraan ihmisten biologisista, materiaalisista ja sosiaalisista välttämättömyyksistä. Tämä merkitsee, että ihmiset joutuvat suhteuttamaan toimintansa valtaan silloinkin, kun kysymyksessä näyttävät olevan yksipuoliset vapaudet, oikeudet ja edut. Myös nämä määrittyvät vastakohtiensa kautta.

Samaan tapaan kuin ei ole olemassa vapautta negatiivisena ”vapautena jostakin” eikä positiivisena ”vapautena johonkin”,[125] valtakaan ei

---

[123] Näin tehdessäni tukeudun David McLellanin edellä mainittuun rinnastukseen ja Foucault'n keskeisiin ajatuksiin hänen teoksessaan *Surveiller et punir – Naissance de la prison* (1975), jossa hän kuvasi modernin vankilalaitoksen syntyä.

[124] Katso Michel Foucault'n edellä mainitussa teoksessa (1975) esitettyjä näkemyksiä.

[125] Vapaudesta ”vapautena tekohin” tai ”vapautena rajoitteista” katso kyseisen jaottelun luojan, Isaiah Berlinin, esseetä ”Kaksi vapauden käsitettä” kokoelmassa *Vapaus, ihmisyys ja historia* vuodelta 2001 (alun perin *Two concepts of liberty*, 1957). Kyseisen

ole nähtävissä pelkästään suhteeksi velvoittaa, kieltää tai luvata. Sen sijaan vallan olemus on Weilin käsityksen valossa metafyysinen: se on osa ihmisen eksistenssiä ja perustuu ontologiseen jumalaoletukseen, joka länsimaisen ajatteluperinteen osana vaikuttaa kulttuurisissa perususkomuksissamme. Kyseessä on siis ideologian kaltainen uskomusjärjestelmä, jonka motiivit ovat usein ihmisille itselleen tiedostamattomia.

Weilin analyyseissä valta paljastuu osiaan laajemmaksi järjestelmäksi, jota legitimoivat symboliset, uskonnolliset ja ideologiset rakennelmat. Vallan yllä pysymisen kannalta ratkaisevia ovat tavat, joilla valtaa oikeuttavat ideologiat kätkeytyvät omien mekanismiensa taakse. Voisikin väittää, että Weilin valtakäsityksen nykyaikaisuus ja eräänlainen kehittyneisyys perustuvat havaintoon, jonka mukaan valta on vaikuttavaa erityisesti silloin, kun sen mekanismit ovat poissa tietoisuudesta, toisin sanoen ihmisten toimiessa ideologisesti, myyttien ja uskomusten varassa. Weil itse tarkasteli vallan mytologisointeja arvostellen niitä eri vaiheissa filosofiaansa.

Weilin käsitystä vallasta voitaisiin epäilemättä analysoida yksityiskohtaisemmin myös tutkimalla vallan ja subjektin muodostumisen yhteyksiä, kuten Foucault tekee. Kuitenkin jo esillä olleiden toteamusten valossa voidaan tehdä johtopäätöksiä Weilin näkemyksistä vallasta sekä vastata siihen, miksi Weilistä tuli loppujen lopuksi myös valtaa yhteisöllisesti selittävien teoretisointien arvostelija ja omakohtaisen toiminnan individualistinen puolestapuhuja. Tärkeää nimittäin on, mitä ihmiset ajattelevat vallan ja vastuun luonteesta, sillä nämä käsitykset vaikuttavat siihen, minkälaisiksi yhteiset olot muodostuvat todellisuudessa. Jo pelkkä vallan käsittäminen yliyksilölliseksi tai kasvottomaksi voimaksi, niin kuin marxilaisissa vallan teorioissa on tehty, saattaa *pitää valtasuhteita yllä*. Samalla kun nämä käsitykset sulkeistavat näkemyksen vallasta yksilöiden välisenä suhteena ja itsemääräämisoikeuksina, ne peittävät kysymyksen yksilöiden vastuusta ja näkevät yksilöt vain tahtoa vailla olevina toimijoina, jotka alistuvat olosuhteista johtuvalle määräysvallalle. Henkilökohtaisen vastuun ongelmista tulikin eräs Weilin myöhäisfilosofian keskeisistä motiiveista. Tällöin hän näytti ymmärtävän vastuun nimenomaan kysymyksenä yksilöiden autenttisista valinnoista, erotuksena yhteisvastuusta ja vastuun yhteiskunnallisista merkityksistä.

Weilille etiikan ongelmat piirtyivät esiin nimenomaan kysymyksinä eettisen yksilötoimijan vastuusta singulaarisessa elämäntilanteessa. Siitä erottui kylläkin sekä yhteisöllinen että individuaalinen aspekti. Sin-

---

jaottelun perusongelmasta eli vapauden objektivoimisesta tutkimuksen kohteeksi sekä sen mukaisesta subjektin halkeamisesta lisää esimerkiksi teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* (2005, s. 71–72).

gulaarisen ja yhteiskunnallisen vastuun ero selittänee puolestaan sitä, miksi Weilin varhais- ja myöhäisajattelussaan esittämien valtakäsitysten välillä ei välttämättä ole ristiriitaa. Kyse oli tyhjentävästi erilaisesta filosofian lähtökohdasta.

Weilin filosofian kannalta katsoen kollektivismin vaikeus on, että niin valaiseva kuin sosiaalisilla selitysperusteilla lepäävä käsitys vallasta saattaakin teoreettisesti olla, omaksuttuna oppina se helposti peittää yksilöiden autenttisen valinnan ja siitä seuraavan henkilökohtaisen vastuun. Lisäksi kollektivistinen käsitys vallasta on periaatteellisesti yksipuolinen siksi, että siinä valta käsitetään vain objektiiviseksi tosiasiaksi, mikä puolestaan ohjaa näkemään vallan vaikutukset sopeuttavina ja ihmisyksilöitä kollektiivien holhoukseen mukauttavina. Nämä mahdollisuudet epäilemättä toteutuvat, elleivät vallan vastareaktiot murtaudu esiin sitä ennen. Weilin mielestä tie yksilöiden vapauteen on kuitenkin suoraan omaksuttuna huomattavasti miellyttävämpi kuin kollektivismin vastareaktioiden kautta.

Ongelma on, nähdäänkö valtasuhteet sopimustenvaraisina tilanteina vaiko objektiivisena todellisuutena. Kollektivistinen valtakäsitys jättää huomiotta sen, mitä yksilöllisiä *merkityksiä* ihmiset näkevät eri tilanteissa ja tulkitsevatko he vallan ilmiöitä lainkaan, aina tai vain aika ajoin relevanteiksi omassa elämässään. Näkemys vallasta kaikille yhteisenä todellisuutena tai faktisiteettina vaatisi määrittelemään, *kenen toimesta* valta nähdään ”ihmisten todellisuudessa annettuna”. Ovatko asialla olleet papit, poliitikot, yhteiskuntateoreetikot vai itse filosofit? Tähän kysymykseen voidaan vastata, kun huomataan, että juuri *usko vallan yliyksilölliseen luonteeseen* velvoittaa sitoutumaan liberaalin ja yksilöllisen ihmiskuvan vastaisiin yhteiskuntanäkemyksiin. Sen mukaan yksilön asioista on päätetty jo silloin, kun on luotu perusta yhteisöissä vallitseville normijärjestyksille. Sopeuttamisen kautta nämä järjestykset puolestaan legitimoivat ja vahvistavat itseään, ja näin selittyy se, miksi jo pelkkä ajatus vallasta yliyksilöllisenä järjestelmänä saattaa pitää valtasuhteita yllä. Myös tieteelliset teoriat osallistuvat tähän säilytystyöhön aktiivisesti omalla passivoivalla panoksellaan, ja esimerkiksi Foucault’n sinänsä ansiokasta valta-analyysia voikin jäljestäpäin arvioiden pitää vain yhtenä marxismin muotona, joka lujittaa valtasuhteita vakuuttamalla ihmisille, kuinka voimattomia olosuhteiden uhreja he muka ovat. Weilin esittämän marxisminkritiikin valossa Foucault’n ajattelu saattaa näyttää jopa hieman jälkijättöiseltä tai myöhästyneeltä. Weil ja Sartre olivat jo häntä ennen osoittaneet, kuinka ihmisen epäluottamus ja ”huono usko” (*mauvaise foi*) tuhoavat ihmisen mahdollisuudet parantaa omia olojaan.

Edellä mainituissa kritiikeissään Weil näytti käsittävän vapauden ja vastuun tosin melko puutteellisesti, reflektoimatta tarkoin esimerkiksi

yhteisvastuun ja valintojen autenttisuudesta johtuvan syyllisyysvastuun eroa, mutta hänen johtopäätöstensä suuntaviivat olivat rohkaisevia. Varoituksen sana sisältyy kuvaukseen, mitä tapahtuu, jos ihmiset antautuvat vapaaehtoisesti epähumaaneina pitämilleen voimille. Käytännössähän vallan yliyksilöllistä olemusta korostavat teoriat antavat aseet käteen jokaiselle, joka haluaa lannistaa ihmisten oma-aloitteisuuden. Weilin ajattelun positiiviset ainekset kiteytyivät toiveeseen, että ihmiset toimisivat radikaalisti, itsemääräävästi ja omaehtoisesti vallan kaikista kauhuista ja elämää kurjistavista pikkuilkeyksistä huolimatta. Weilin käsitykset vallasta näyttivät myös muuttuvan ajan myötä perin pohjin. Usein ne vaihtuivat vastakohdikseen ja aaltoilivat laidasta laitaan. Weilistä kuitenkin kehittyi koko ajan ja yhä selvemmin kollektivismin vastainen ajattelija.

Weilin arvioidessa sekä itsensä että toisten kehittämiä valtateorioita hänen näkökulmansa oli eräällä tavalla pragmatistinen tai ”uuskantilainen”. Hän arvioi teorioita niiden käytännöllisten seurausten perusteella pyrkien selvittämään, mitä tapahtuisi, jos ihmiset uskoisivat, että ne olisivat selityksinä tosia. Tällöin kysymys oli teorioiden moraalisen arvon punnitsemista. Vallasta puheen ollen se oli perusteltua paitsi valtateoreetikoiden henkilökohtaisen itsekriitiikin esiin saamiseksi, myös siksi, että vallan luonteesta omaksutut käsitykset vaikuttavat yleensä suoraan yhteisöjen moraaliin. Toisaalta tässä Weilin ”pragmatismissa” tulivat näkyville hänen edustamansa kulttuurikritiikin periaatteet: pyrkimys pysytellä etäällä oman aikansa muotivirtauksista ja yritys luoda analyysia vallan ideologioista sitoutumatta niihin sisältäpäin.

2.

Inhimillinen todellisuus ja yhteiskunnallisuuden ongelma

Weilin mielestä sofistikoituneille nyky-yhteiskunnille on tyypillistä, että valtasuhteessa kukaan valistunut ihminen ei tietoisesti sorra ketään. Paremminkin valta johtuu vain siitä yhteiselämän piirteestä, että kaikki ihmiset tavoittelevat omaa etuaan samojen aineellisten olojen ehdoilla. Siten he katsovat olevansa ”olosuhteiden uhreja”, mikä antaa helposti näennäisen oikeutuksen mihin tahansa. Vallankäyttö ei siis näyttäytynyt Weilin ajattelussa ensisijaisesti repressiivisenä tai tietoisena toimintana, ja vaikka se sitä olisikin, olisi sillä ilmiönä pelkästään yliyksilöllinen luonne. Sen puitteissa valta käsitetään ”vain peruuttamattomaksi osaksi ihmiselämää”.

Vaikka Weilin näkemys vallan epäsubjektivoitumisesta oli alun perin marxilainen, ajatus vallan kumoamattomuudesta käänsi Weilin ajattelua marxismin oppeja vastaan ja yhdisti häntä lopulta marxilaisten kritisoimiin eksistenssi- ja elämänfilosofioihin. Marxilainen Weil ei ainoastaan tunnustanut valtaa elämän perusmomentiksi vaan saattoi jopa toimia vallan oikeutusta vahvistavasti hyväksymällä sen osaksi ihmisen situaatiota. Nämä ongelmat valkenivat Weilille itselleen jo varhain. Hänen myöhemmin omaksumansa eksistenssifilosofinen ajattelu ei edustanut *status quon* hyväksymistä tai puolustamista, vaikka myös eksistenssifilosofioiden piirissä myönnettiin ihmisten vieraantuneisuuden ja ahdistuksen elämykset. Mutta Weil näki eksistenssifilosofisessa ajattelussa aineksia vallan kiertoliikkeen murtamiseen. Marxismista poiketessaan Weil ei toisaalta katsonut asettuvansa vastustamaan työväenluokkaa tai työväenliikettä, joka oli nähnyt vallasta vapautumisen mahdollisuudet yhteiskunnallisessa luokkataistelussa. Vaikka Weil pyrki olemaan pasifistisempi, hänen filosofiansa ei estänyt yhteiskuntakritiikkiä. Weil etsi kumoushalulleen jatkuvasti uusia muotoja, mistä hänen oma elämänsä on osoituksena. Tieteellisen marxismin realismista Weil kylläkin poikkesi melkein kaikilta osin. Tässä kappaleessa tarkastellaan, miten, miksi ja minkälaisten vaiheiden kautta Weilin ajattelu kehittyi marxisminvastaiseen suuntaan ja kohti yksilönvapauksia korostavaa eksistentialismia.

Weilin esittämän marxismin kritiikin kohdalla voi kysyä, antavatko hänen tekemänsä yleistykset oikeaa informaatiota marxismista, vai pitäisikö jo näitä kysymyksiä käsiteltäessä huomata, että hänen esittämänsä tulkinnat muistuttavat jo enemmänkin omaa filosofiaansa kuin sitä kohdetta, jota ne arvioivat. Yhteiskuntakritiikin kohde oli rajattu Weilin omassa ajattelussa ja marxismissa hyvin eri tavoin. Weil pystyi rajatun tarkastelutapansa puitteissa esittämään tiettyjen tapahtumakulkujen kehittymisen, muuttumisen ja vakiintumisen. Hän ei pyrkinyt tieteelliseen tai kaikenkattavaan analyysiin vaan pääpiirteittäiseen ja omaehtoiseen synteesiin ja onnistui siinä. Weilin etääntyessä puoluepolitiikasta hänen tarkastelunsa liittyivät kysymykseen, mitä marxismi ja sille läheiset ajatussuunnat merkitsivät tai olivat merkinneet lähivuosikymmenten historiassa ja kulttuurin kokonaisuudessa.

2.1. Filosofia vastaan politiikka

Jos homeerisen epiikan tarumaailmaa ja marxilaisen todellisuuden peittelemättömintä aikalaiskuvaa hahmottelevista tutkimuksista sukelsikin esiin rabulistinen poliitikko-Weil, piirtyi poliittisen myrskyn nostamien aaltojen tyynnyttyä näkyville sosiaalisen mekanismin ominaislaatua puntaroiva, viileän harkitseva intellektuelli. Weil käänsi poliittisen kautensa henkilökohtaiset ja julkiset järkytyksensä parhain päin ja uskoi opetuksen tepsineen:

> Sosiaalisen elämän mietiskeleminen johtaa tässä suhteessa sisäiseen puhdistumiseen, joka on ensiarvoisen tärkeää. Sosiaalisen elämän mietiskeleminen on yhtä hyödyllistä kuin yksinäisyyteen pakeneminen. Siksi en ole tehnyt väärin, kun olen niin kauan askarrellut politiikan parissa. [*La méditation sur le mécanisme social est à cet égard une purification de première importance. Contempler le social est une voie aussi bonne que se retirer du monde. C'est pourquoi je n'ai pas eu tort de côtoyer si longtemps la politique.*][126]

Weil ei milloinkaan täysin onnistunut yksinäisyyden luomisessa, eikä hän mitä ilmeisimmin koskaan päässyt alkua pitemmälle yrityksessään pyhittyä katumuksen kautta, mikäli sellaista milloinkaan oli. Weil ehti ajoissa takaisin oman aikansa yhteiskunnalliseen keskusteluun, johon hän osallistui tällä kerralla äärimmäisen antipoliittisesta näkökulmasta. Vaikka poliittisen vasemmiston sisäisiä tuntoja kohtaan ehkä oikeudenmukaisinta ja tasapuolisinta olisi väittää, että politiikanvastaisuudel-

[126] *PG*, s. 184.

laan Weil *jakoi* vasemmiston pettymystä, ei ole aihetta epäillä, etteikö Weilin sekä vanhan että uudemman marxisminkritiikin motivaatio perustuisi ensi sijassa Weilin saamiin äärimmäisen kielteisiin kokemuksiin ja sitä kautta yksipuoliseen irtisanoutumiseen kaikenlaisesta poliittisesta toiminnasta. Weilin ajattelun kulku noudattelee siinä määrin henkilöhistoriallisia tapahtumia.[127]

Tätä noin vuoteen 1934 osunutta kääntymistä tuskin voi luonnehtia vaipumiseksi lohduttomuuteen: tuloksena syntyi toistatuhatta painosivua sekä praktista analyysia neuvostovaltion pilaantuneisuudesta ja kommunismin petollisuudesta että teoreettisempaa pohdiskelua vulgaarimarxilaisen determinismin kohtalokkuudesta. Monien Weilin jälkeisten ranskalaisten filosofien tavoin Weil uskoi aluksi kommunistien toiminnan vääjäämättä johtavan parempaan yhteiselämään, kunnes hän menetti luottamuksensa sosialistiseen työihmiseen eikä voinut hyväksyä enää mitään siitä, mihin hän oli aikaisemmin pannut kaiken toivonsa. Weilin ajatteluun on kuitenkin tarttunut marxilaisia vaikutteita, ja tuskin kukaan tietää, johtuvatko ne pikemmin vihasta kuin rakkaudesta Marxiin.[128] Käänne tapahtui sekä Weilin poliittisissa näkemyksissä että hänen suhtautumisessaan politiikkaan, ja nytkin hänen henkilökuvansa jäi ambivalentiksi: yhtäältä Weil halusi tarkastella asioita niiden ulkopuolelta, toisaalta hän tunsi kiinnostusta politiikan sisältöihin.

Kysymyksestä, kuinka koherenttia Weilin revisionismi sitten on filosofisesti, käydään jatkuvaa kiistaa. Osapuolina ovat olleet muiden muassa entiset militanttimarxistit ja katolisen kirkon uskovaiset, jotka ovat ottaneet Weilin tai jonkin hänen ajattelunsa osan siinä määrin omakseen, että Weilin filosofisen tuotannon ympärillä on voitu käydä vuosikymmenten ajan tuimaa mutta hedelmätöntä kiistaa.[129] Marxismin alaan kuuluvat Weilillä niin 1930- ja 1940-luvun marxismi-leninismi kuin nuoren Marxin ja Engelsin offensiivit,[130] mikä altistaa Weiliä myös

---

127 Hellman 1982, s. 17–20.

128 Hellman 1984, s. 17. Weilin suhtautumisesta marxismin eri muotoihin kertoo eräs hänen vitsikkäästi otsikoimansa vastine äärilaidan kommunisteille vuodelta 1933: ”Quelques remarques sur la réponse de la M. O. R.” (*ÉHP*, s. 197–202). Otsikon ”La M. O. R.” paitsi viittasi Ranskan kommunistisen puolueen kuppikuntaan nimeltä Minorité Oppositionelle Révolutionnaire myös vihjasi sanaan *l'amour*, rakkaus.

129 Toisaalta Weilin marxismi on puhutellut myös marxismin tutkijoita. Weilistä ja Marxista Blum ja Seidler (1989), Hellman (1982, s. 20–39) ja McLellan (1989). Weilistä, Leninistä, Trotskista ja bolsevikkimarxilaisista McLellan (1989, s. 59–92).

130 Pelkästään *Oppression et libertén* tekstejä varten Weil luki yhtä hyvin Marxin varhaistuotannon ”Saksalaista ideologiaa” ja ”Teesejä Feuerbachista” (*OL*, s. 48–49) kuin myöhäiskauden ”Pääomaa” (*OL*, s. 61), joiden valossa hän kritisoi muun muassa marxismi-leninismiä kirjoituksessa ”Sur le livre de Lénine ’Matérialisme et empiriocriticisme’” (*OL*, s. 45–53). Kuten Hellman väittää (1982, s. 24n, 25–26) ja kuten Weilin uskontokritii-

selvälle kritiikille. Weilin lähdeaineiston moniaineksisuus puoltaa Weilin näkemysten tulkitsemista omaksi synteesikseen, jonka merkitystä Weilin ajattelun kokonaisuudelle voidaan tarkastella paneutumatta laajemmalti marxismin teorian aina ajankohtaisten iäisyyskysymysten erittelyyn. Näin antaa aiheen ajatella myös se, että Weilin oman filosofian ja marxilaisuuden erot ovat suuremmat kuin yhtäläisyydet, eikä Weilin filosofia ole marxilaista teoriaa. Marxismin merkityksen Weilille voi ilmaista niin, etteivät useat Weilin kirjoittamat rivit olisi olleet mahdollisia ilman Marxin vaikutusta, ja Weilin marxismista omaksumia aineksia olivat nimenomaan Marxin poliittiset ja taloudelliset visiot.[131]

Weilin varhaisimpien marxismintutkimusten pääasiallisen opetuksen Weilille itselleen voi tiivistää seuraavaan *Oppression et libertén* näkymään. Sen mukaan ihmiskunnan menneisyyttä varjostavat mekanistinen determinismi ja atomismi, välineellisyys, merkityksetön tuotteliaisuus sekä metafyysinen ja eettinen esineellisyys.

> Ihmiskunnan historia on vain orjuutuksen historiaa, jossa sekä sortajat että sorretut tulevat itse rakentamiensa koneistojen palasiksi ja joka suistaa elävät ihmiset elottomiksi esineiksi. [*L'histoire humaine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes.*][132]

Toteamus voisi olla yhtä hyvin Marxin kuin Weilin. Historian ivaa on, että näillä sanoillaan Weil viittasi myös siihen, mitä tapahtui käytännössä toimeenpannulle marxismille. Jos Marxin ajatuksena oli teoria luokkataistelusta, jonka aikana olot ensin kurjistuvat ja rikkaudet keskittyvät mutta joka sitten johtaa työväenluokan vallankumoukseen ja sitä seuraavaan ihanan autuuden tilaan, voi sanoa, että Weil uskoi teorian alkuosaan. Vallankumouksen hän myös näki toteutuvan Marxin ennustuksen jälkeen. Onnetonta Weilin mukaan on se, että Marx oli oikeassa kuvatessaan talouden ja politiikan voimat mutta väärässä ku-

---

kistä käy ilmi, Weil piti inspiroivimpina marxismin aineksina Marxin ja Engelsin vuoden 1848 "Kommunistista manifestia" ja varhaisen Marxin humanistisiksi luonnehdittavia tekstejä "Pyhä perhe" ja "Saksalainen ideologia".

131 Blum ja Seidler 1989, s. 109–111. Esimerkiksi Weilin myöhäiskauden ajatus juurilta suistumisesta (*deracinement*, *E*, s. 61) ei ilmeisesti olisi ollut mahdollinen ilman Marxin teoriaa vieraantumisesta (*Entfremdung*), vaikka Thomas R. Nevinin (1991, s. 459–460) mielestä onkin vaikea osoittaa, mitkä Weilin ainekset ovat alun alkaen peräisin Hegelin tai Feuerbachin vieraantumiskonseptiosta tai Rousseaun distinktiosta "luonnollisen ihmisen" ja "yhteiskunnallisen ihmisen", *l'homme naturelin* ja *l'homme policén*, välillä.

132 "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale", *OL*, s. 95.

vitellessaan niiden sisältävän oman kumoutumisensa ainekset. Todellisuus oli kyllä riitainen mutta ei sillä tavoin ristiriitainen, että se olisi sisältänyt ainekset olojen muutokseen.[133] Weilin ilmaiseman asian voisi ymmärtää niin, että Marxin alkuperäinen virhe oli siinä, että hän julisti taistelua yhteiskunnan peruslainalaisuuksien muuttamiseksi ja uskoi noiden lainalaisuuksien tukevan tuota taistelua. Tämän mukaan on Weilin tavoin ajateltava, että joko Marxin ajatus oli ristiriitainen tai että Marxin nimeämä yhteiskunnan peruslainalaisuus oli sisäisesti ristiriitainen. Tämän jälkimmäisen näkemyksen mukaan ortodoksinen marxilainen ilmeisesti selittäisi syntyneen ongelman.

Weilin mielestä 1900-luvun yhteiskunnissa vaikuttivat samat voimat, jotka olivat hallinneet historiaa aina. Esineellisyyden myllyä ei pysäytä itsen rationaalisuus eikä järjestäytynyt poliittinen osallistuminen, sillä ne paremminkin vahvistavat kuin heikentävät uskoa omien päämäärien saavuttamiseen ja järjestelmän tehokkuuteen hyödyn tavoittelemisessa. Sosiaalidemokraattinen reformismi pitää yllä vallan kehää yhtä aktiivisesti kuin kumouksellinen marxilaisuus muttei läheskään yhtä vähäisin ponnistuksin kuin marxilainen determinismi. Silti niiden palkka on sama: ne takaavat systeemin hyvinvoinnin kukin yhtä suurella varmuudella. Molemmat perustuvat yliyksilölliseen ihmiskuvaan. Jos Weil arvostelikin marxilaista determinismiä vetäytyneisyydestä, voimattomuudesta ja ajautumisesta sivustakatsojan asemaan, hän syytti nyt kumouksellisia marxisteja täsmälleen päinvastaisesta.

Tätä kaksisuuntaista arvostelua Weilin ajattelussa voidaan perustella näkemyksellä, että poliittisen toimijan kannalta alistuminen ja poliittinen osallistuminen ovat keskenään vertailukelpoisia ja vaihtoehtoisia tapoja asennoitua yhteiskunnallisesti alisteisessa asemassa. Jos ihminen uskoo Marxin teorian talouden lainalaisuuksista, hän menettää perusteensa toimia ja jää yksinkertaisesti odottamaan, että olot korjaantuisivat itsestään. Marxilaisen kansanuskon ennenaikaisuus puolestaan tekee vallankumouksen ennakolta vaikuttavasti mahdottomaksi, ja poliittisen osallistumisen muodoksi tulee terrori. Toisaalta on ajateltavissa, että näkemys historiallisten kehityskulkujen välttämättömyydestä ohjaa työläisiä kiihtyvästi osallistumaan kumouksen suureen prosessiin. Myös Weilin oma tarmokkuus perustui 1930-luvun alussa pääasiassa siihen, että hän piti myös itseään eräänä historiallisen kehityksen tulkkina ja sen kätilönä.[134] Tässä valossa Weilin myöhemmän kielteisen suhtautumisen marxilaiseen determinismiin voisi tulkita seuraukseksi siitä,

---

[133] "Sur les contradictions du marxisme les contradictions du marxisme", *OL*, s. 194–204.

[134] McLellan 1989, s. 66.

että hänen käsityksensä oman ja toisten ihmisten toiminnan *vaikuttavuudesta* muodostui lannistavaksi. Weilin marxismin kritiikit osoittavat kuitenkin, että hänen marxisminvastaisuutensa oli kyllä suunnattu ennen muuta asioihin itseensä.

Weilille marxilaiset jakautuivat kahteen leiriin: vetäytyjiin, jotka keskittyivät yhteiskunnan pikku-uudistuksiin ja kumouksellisiin, joita vaivasi sumeilematon raivokkuus. Weilin kritiikkiä voi tulkita niin, että se paitsi ilmentää Weilin käsitystä, jonka mukaan molemmat asennoitumiset ovat huonoja, myös kertoo hänen haaveilleen paremmasta. Weil tulkitsee tilannetta näin:

> Kommunistien sielunvoima johtuu siitä, että heidän pyrkimyksensä eivät kohdistu ainoastaan siihen, mitä he luulevat hyväksi, vaan siihen, minkä he uskovat välttämättä toteutuvan lähitulevaisuudessa. Vaikka he eivät olekaan pyhimyksiä – kaukana siitä – he pystyvät kestämään vaaroja ja kärsimyksiä, jollaisia vain pyhimys kestäisi pelkästään oikeuden tähden. Joissain suhteissa kommunismin henki on samanlainen kuin ensimmäisten kristittyjen. [*La force d'âme des communistes vient de ce qu'ils se portent, non seulement vers ce qu'ils croient être le bien, mais vers ce qu'ils croient qui va inéluctablement en prochainement se produire. Ainsi, ils peuvent, sans être des saints – il s'en faut de beaucoup – supporter des dangers et des souffrances que seul un saint supporterait pour la justice toute seule. A certains égards, l'état d'esprit des communistes est très analogue à celui des premiers chrétiens.*][135]

Sitaatissa näkyy välähdyksiä Weilin uskontokritiikistä, joka Weilin varsin laajan metafysiikkakäsityksen valossa on hyvin pitkälle samanlaista kuin poliittisten systeemien arvosteleminen. Sekä politiikan että ontologisen jumalahypoteesin sisältämä *ajattelutapa* on sama. Se perustuu valtasuhteessa syntyneeseen metafysiikkaan, jonka mukaan etsimme pelastusta konkreettisesti käsillä olevan ulkopuolelta, kuten tuonpuoleisuudesta tai tulevaisuudesta. Weilin mielestä tällainen ajattelutapa on juurtunut ihmisten käsityksiin voimakkaasti. Kun ihmisen toiminnalle annetaan jokin ehdottomaksi nähty *telos*, kuten kristinuskon ja sosialismin utopioissa, tuo ihminen alkaa toivoa sen toteutumista ja kestää uskonsa ansiosta melkein mitä tahansa.[136]

---

[135] *PG*, s. 187.

[136] Hourdin 1989, s. 53–54. Ajatus marxilaisen teleologian uskonnollisesta luonteesta ei liene kohtuuttomimpia sikäli, että myös eräs nykyajan tunnetuimmista Marx-tutkijoista, brittiläinen David McLellan, toteaa Weil-monografiassaan näin: ”*This dangerous teleology (which had its origin in Marx's materialistic interpretation of Hegel's dialectic) revealed the* religious dimension *of Marx's thought.*” McLellan 1989, s. 70. Korostus lisätty. McLellanin teoksen otsikointiin sisältyvä näkemys Weilistä ”utopistisena pessimistinä” (*utopian pessi-*

Yhteiskuntateorioiden ongelmana eivät olleet niinkään ihanteet ja utopiat, jotka Weil näki yhteisöille elämää antavina ytiminä, kuin se, mitä niihin liittyvä haaveellinen ihanteellisuus sai aikaan poliittisissa toimijoissa. Myös Marxin vallankumousoppi altistui metafyysiselle ajattelulle, jossa visio paremmasta huomisesta nostettiin jalustalle ja sen jälkeen alettiin vain odottaa unelmien toteutumista. Moraalisesti arveluttavaa oli, että ihanteet etääntyivät eettisistä yhteyksistään ja alkoivat toimia välineinä henkilökohtaisen vallan tavoittelussa. Tässä suhteessa Marxin utopia ei ollut muita viattomampi. Weilin mielestä eräät poliitikot käyttivät työväenliikettä häikäilemättömästi omien etujensa edistämiseen, mikä johti ristiriitaan vasemmiston poliittiseen ideologiaan nähden ja tuotti tulokseksi kaksinaismoralismin. Weilin mielestä työväenluokan johtajat menettelivät jopa moraalittomammin kuin porvarit, joiden itsekkyys oli avointa ja siksi alttiimpaa arvostelulle.[137] Nykyajan näkökulmasta arvioituna Weilin esittämät arvostelut ovat paitsi ilmeisiä, myös sen leimaamia, mitä vastaan ne on suunnattu. Toisaalta tutkijoiden ja kommentaattoreitten osa on tältä osin vaikea, koska vaikutelma Weilin kuvaamien kehityskulkujen ilmeisyydestä ja arvattavuudesta perustuu monessa tapauksessa siihen, että tiedämme jo lopputuloksen. Weilin poliittisen ajattelun merkitys lieneekin se, että hän esitti marxismin kritiikkinsä jo marxilaisten valtiokokeilujen *alussa*, toisin sanoen ennen kuin romahduksen merkkejä oli vielä näkyvissä.

Sen lisäksi, mitä Weil näki tapahtuvan yksilöille, sosialististen aatteiden vaikeudet kytkeytyivät massoittumiseen ja kansanjoukkojen toimintaan. Joukkoliikkeet vetivät kannattajia puoleensa, koska ne näyttivät tarjoavan paikan kehityksen suuressa liikkeessä. Oikea marxilainen ei koskaan epäillyt, etteikö historia olisi hänen puolellaan. Hänelle menestys oli tieteellisesti taattu eikä riippunut siitä, mitä esteitä hän edestään löysi. Moraaliseksi ongelmaksi muodostui se, että edellä mainitulla tavoin ajateltaessa voittajat osoittivat oikeutensa aivan yksinkertaisesti: voittamalla.[138] Tämä siis toteutti naturalistisen virhepäätelmän, jonka mukaisesti vallitsevasta asiantilasta johdellaan käsitys, että ollessaan kyseisellä tavalla asiat ovat myös eettisesti ja moraalisesti oikein. Käy-

---

mist) puolestaan kuvaa Weilin käsityksiä marxilaisen ajattelun tulevaisuudesta; myös Weilin oman tulevaisuudenkuvan näköalat muodostuivat ihanteellisuudessaan ylioptimistisiksi.

[137] Weilin vuosina 1932–1938 kirjoittamat lehtiartikkelit (*ÉHP*) ja vuoden 1935 tehdaspäiväkirja (*CO*) osoittavat, että hänen kritiikkinsä välittöminä kohteina olivat ranskalainen ammattiyhdistys- ja työväenliike, joissa työläisten *asia* muodostui tärkeämmäksi kuin työläiset itse, mutta kyllä osa Weilin puolueparodioista osui myös ”suureksi eläimeksi” muuttuneeseen Neuvostoliittoon. Katso esimerkiksi ”Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S.” (*OL*, s. 39–44).

[138] *OL*, s. 88–90.

tännössä tuo ajattelutapa vahvisti niin sanotun vahvemman oikeuden. Käsityskanta johtaa helposti eräänlaiseen relativismin diktatuuriin, jota leimaa perustattomuuden ongelma, äärimmäinen subjektivismi ja siihen sisältyvä käänteinen fundamentalismi. Pahimmillaan käsitys, että yksilöt, puolueet tai valtiot ovat täysin suvereeneja, voi johtaa mielivaltaan niin kansainvälisessä politiikassa kuin yksilöidenkin välillä. Jos mitään perustaa yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle ei ole eikä tunnusteta, vain valta voi ratkaista asioiden laidan. Tällaiseen materialistiseen naturalismiin liittyen myös fasisimin rovioita sytyteltiin näennäistieteellisen ajattelun omilla soihduilla, kun voittajien katsottiin olevan aina oikeassa ja historiaa yritettiin kirjoittaa voittajien näkökulmasta. Sama päti myös marxismiin.

Weilin havaintoja on, että marxilaiset jopa toivoivat ja halusivat edistää konflikteja yhteiskunnallisten ristiriitojen kärjistämiseksi ja tavoittelemansa dialektisen kehityksen aikaansaamiseksi. Kuten marxismin tutkijat Blum ja Seidler vahvistavat, tämä näkemys oli vähintäänkin koko Euroopan laajuinen havainto eikä varmaan aiheeton.[139] Toisaalta marxismin kannattajat saattoivat perustella omaa hyökkäävyyttään viittaamalla siihen, että kurjuuden alkuperäinen lähde on kapitalismi. Kapitalismi pystyi pelastamaan itsensä käyttämällä hyväkseen entisiä siirtomaita, ja siksi myös sosialistisen vallankumouksen katsottiin voivan tapahtua vain väkivaltaisen kaappauksen kautta.[140] Kuitenkaan väkivalta ei voinut Weilin mielestä olla missään oloissa oikein, vaan tarvittiin filosofisempia keinoja.[141]

Selvää on, että Weilin näkemykset marxismista sisälsivät siinä määrin yleistyksiä ja ylitulkintoja, että voi sanoa Marxin olleen yhtä vähän vastuussa siitä ”marxismista”, joka oli Weilin kritiikin kohteena,

---

139 Blum ja Seidler 1989, s. 44–45 ja 89.

140 Weil arvosteli siirtomaapolitiikkaa itsekin. Hänen kantojensa maltillisuutta osoittaa toisaalta se, ettei hän missään vaiheessa liittynyt leniniläisten imperialismitulkitsijoiden riveihin. Weil kritisoi Ranskan siirtomaapolitiikkaa kirjoituksessa ”A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple Français” (*ÉHP*, s. 364–378), ja erityisesti hänen mielessään olivat Tunisian ja Marokon ihmisoikeusasiat vuonna 1937 ilmestyneissä *Vigilance*- ja *Feuilles libres* -lehtien artikkeleissa (*ÉHP*, s. 331–338).

141 Weilin antivallankumouksellisuutta kuvaa hyvin muun muassa seuraava ironissävyinen toteamus vuoden 1934 kirjoituksessa ”Examen critique des idées de révolution et de progrès”: ”Yksi aikamme taikasana näyttää pätevältä hyvittämään kaikki kärsimykset, sovittamaan kaikki levottomuudet, kostamaan menneet, parantamaan aikamme pahoinvoinnin ja sisällyttämään itseensä kaikki tulevaisuuden mahdollisuudet. Tämä sana on vallankumous. [*Un mot magique, aujourd'hui, semble capable de compenser toutes les souffrances, de satisfaire toutes les inquiétudes, de venger le passé, de remédier aux malheurs présents, de résumer toutes les possibilités d'avenir. C'est le mot de révolution.*]” *OL*, s. 178. Vertaa *OL* (s. 58, 79). Kyseenalaista on, lievensikö niin sanotun rauhanomaisen luokkataistelun ajatus sittemmin Weilin kantaa. Blum ja Seidler 1989, s. 60–63.

kuin Weil on nyt vastuussa mahdollisesta ”weilismistä”.[142] Toisaalta marxilaisten koulukuntien edustajilla on ollut huomattavasti useampia tilaisuuksia korjailla oppejaan kuin Weilillä. Varsinkaan sosialististen ajatussuuntien piirissä juuri kukaan ei enää Weilin aikana kannattanut sitä utopistista ja äkillisen kaappauksen ajatukseen perustuvaa vallankumousoppia, joka oli Weilin kritiikin kohteena.[143] Tässä mielessä Weilin esittämiä arvosteluja voi pitää aiheellisina mutta osittain epäajanmukaisina tai vanhentuneina. Toisaalta myös marxismin teoriat erosivat 1930-luvulla toisistaan niin, että ymmärtäessään marxismin yleistävästi, hajanaisesti ja moniaineksisesti Weil tuli ymmärtäneeksi kohteensa sitä vastaavalla tavalla.

Yhteenvedonomaisesti yllä sanottu voidaan nähdä kritiikin keskittämisen ongelmana, ja Weilin ja marxismin suhteesta voi todeta, että marxismin teoriat ovat jäsennellympiä ja asiantuntevampia suhteessa kritiikkiensä kohteisiin kuin Weil suhteessaan marxismiin. Toisaalta Weil paljasti hyvin suorasanaisesti tunnepohjaisen vastenmielisyytensä, ja siksi hänen pamflettinsa voivat vaikuttaa lukijoista rehellisemmiltä kuin omaan objektiivisuuteensa luottava ja ehdottomia totuuksia jakeleva marxilaisuus. Weilin ja marxismin dialogi ei kuitenkaan tyrehtynyt tähän, vaan Marx ja hänen oppilaansa kävelivät Weiliä vastaan monessa kohdassa hänen filosofiaansa, vuoroin hyvää, vuoroin pahaa tuulta Weilin purjeisiin lietsoen.

2.2. Troijan puuhevonen

Politiikan ohella toinen keskeinen kritiikin aihe Weilille oli kieli. Oman aikansa poliittiset ja sittemmin myös toteutuneet seuraukset herkästi aavistaen Weil kirjoittaa vetoavassa esseessään ”Ne recommençons pas la querre de Troie” (”Ei uutta Troijan sotaa”)[144] vuonna 1937, että viit-

---

[142] Weilin ajattelun ympärille ei milloinkaan kehittynyt koulu- tai kannattajakuntaa sillä tavoin kuin eräiden lähtökohdiltaan ja intresseiltään samanluonteisten filosofien ajatukset ovat muuttuneet esimerkiksi ”sartrismiksi” tai ”steinerismiksi”. Vaikka Weilin filosofiset kontribuutiot eivät niin muodoin ole ainakaan vielä kiteytyneet substantiivimuotoiseksi termiksi ”weilismi”, varsinkin angloamerikkalainen kirjallisuus käyttää liiallisuuteen asti epätäsmällistä ja liioittelevaa adjektiivia ”weililäinen”. Katso esimerkiksi Nye (1994, s. 66) ”*The Weilian Critique of Marxism*” tai Dietz (1988, s. 61) ”*To use Weilian terms* [...]”. Sen sijaan esimerkiksi John M. Dunaway (1984) näyttää asettaneen etusijalle Weilin ajattelun henkilökohtaisen luonteen: ”*Weil's sociopolitical thought*” (s. 49) ja ”*Weil's criticism of the Iliad*” (s. 83).

[143] McLellan 1989, s. 75.

[144] *ÉHP*, s. 256–272. Kirjoituksen alkuperäinen nimi sen ilmestyessä *Nouveaux Cahiers* -aikakauskirjassa 15. huhtikuuta 1937 oli osuvasti ”Pouvoir des mots”, ”Sanojen mahti”.

tauskohteettomassa kielessä, sen yliyksilöllisissä ja abstrakteissa käsitekategorioissa ja sanoissa, asustavat niin sosiaalisen vallanhalun kiihotin ja harhat kuin täyttymyskin:

> Inhimillisen elämän piirissä poliittinen universumi on kansoitettu yksinomaan myyteillä ja monstereilla; me tunnistamme vain oliot ja absoluutit. Esimerkkeinä tästä ovat kaikki poliittisen ja sosiaalisen kielenkäyttömme sanat: kansakunta, turvallisuus, kapitalismi, kommunismi, fasismi, järjestys, auktoriteetti, omaisuus, demokratia [...]. Jokainen sana edustaa meille absoluuttista todellisuutta, joka ei liity olosuhteisiin, ei objektiiviseen, on erillään toiminnan menetelmistä; ja samalla, peräkkäin ja yhtaikaa tarkoitamme näillä sanoilla aivan mitä tahansa. Tosiasiassa elämme elämämme vaihtelevien ja muuttuvien realiteettien keskellä, tilapäisten ulkoisten välttämättömyyksien parissa ja muuntaen itseämme erityisten olojen ja rajojen mukaan; ja edelleen toimimme, kilpailemme ja uhraamme itsemme ja toiset vedoten pysyviin ja erillisiin abstraktioihin, jotka eivät saata olla enempää yhteydessä toisiinsa kuin konkreettisiin tosiasioihinkaan. Tällä niin sanotulla tekniikan aikakaudella ainoa taistelu, jonka tunnemme, on taistelu tuulimyllyjä vastaan. [*Pour s'en tenir aux affaires humaines, notre univers politique est exclusivement peuplé de mythes et de monstres; nous n'y connaissons que des entités, que des absolus. Tous les mots du vocabulaire politique et social pourraient servir d'exemple. Nation, sécurité, capitalisme, communisme, fascisme, ordre, autorité, propriété, démocratie* (...). *Chacun de ces mots semble représenter une réalité absolue; indépendante de tous les modes d'action, ou encore un mal absolu; et en même temps, sous chacun de ces mots nous mettons tour à tour ou même simultanément n'importe quoi. Nous vivons au milieu de réalités changeantes, diverses, déterminées par le jeu mouvant des nécessités extérieures, se transformant en fonction de certaines conditions et dans certaines limites; mais nous agissons, nous luttons, nous sacrifions nous-mêmes et autrui en vertu d'abstractions christallisées, isolées, impossibles à mettre en rapport entre elles ou avec les choses concrètes. Notre époque soi-disant technicienne ne sait que se battre contre le moulins à vent.*][145]

Selvemmin tuskin voisi ilmaista vastenmielisyyttä, jota Weil tunsi aatteita ja arkaismeja palvovaa poliittista kulttuuria kohtaan. Kiintoisaa Weilin ajattelussa on, että hän kiinnitti verraten varhain huomiota taloudellisen ja fyysisen vallan ohella ideologiseen ja hegemoniseen valtaan, jota käyttää semanttisin resurssein varustettu eliitti ja jonka

---

ÉHP, s. 256.

[145] *ÉHP*, s. 259.

väline on kieli. Weilin ajattelu jää kuitenkin teoreettisilta katsannoiltaan jälkeen hegemoniakonseptiostaan tunnetun Antonio Gramscin ja myöhemmän euromarxismin analyyttisyydestä, ja monien muiden aikalaisten tavoin italialainen Gramsci näytti jääneen Weilille tuntemattomaksi.[146]

Weilin mielestä sosiaalisilla käsitteillä ladattu kieli on katalin tie ihmisten mieleen. Se toimii ”Troijan puuhevosena”, joka kantaa yliyksilölliset käsitteet ajatteluumme salaa, paljastamatta sisältöään. Me emme huomaa politiikan ”myyttejä ja monstereita”, abstraktioita, joita käytämme ja joihin vetoamme, siksi ja siitä huolimatta, että kiinnostuksemme kohdistuu todelliseen, olioihin. Olevainen sinänsä riittäisi elämisen ja ihmissuhteiden perustaksi, mutta kielemme vilisee viittauskohteettomia ja kuvitteellisia sanahirviöitä, jotka politiikan ontologinen olettamus tuo mukanaan. Niitä edustavat esimerkiksi valtion ja yhteiskunnan käsitteet. Tämä merkitsee, että inhimillinen todellisuus konkreettisina Toisina, konkreettisina kysymyksinä hyvästä ja pahasta, peittyy yhteiskunnallisuuden harhaan. Jäljempänä esseessään Weil toteaa, että ”[k]aikki historian järjettömyydet lakkaavat näyttämästä järjettömiltä, kun ne käännetään vallan kielelle. [*Toutes les absurdités qui font ressembler l'histoire à un long délire ont leur racine dans une absurdité essentielle, la nature du pouvoir.*]”[147]

Vaikka käsitteiden merkitys vallalle tulee esille useissa muissakin yhteyksissä kuin politiikan analyyseissa, Weiliä ei ole helppo pitää vaateliaassa mielessä kielifilosofina. Aihetta tai tilaisuutta hyväkseen käyttäen Weil on joka tapauksessa täyttänyt kielen vaaroja käsittelevillä luennoilla osan jo Roannen opetuksistaan. Niissä hän pohtii ”vaikutusta joka yhteisöllä on yksilöön kielen välityksellä” (*l'influence que la société exerce sur l'individu par le langage*)[148] ja arvostelee ”kieltä kohteeksi asetettuna” (*le langage est un objet*).[149] Hän päätyy pohdinnoissaan näkemykseen, jonka mukaan ”[k]ieli on vaarallista sikäli kuin se on mekaanista. [*Le langage est dangereux dans la mesure où il est mécanique.*]”[150]

Weil näyttää arvostelleen kielen objektivoimista, mutta hänen kritiikkinsä ei lopulta kohdistunut kielen tarkastelemiseen kielen itsensä ulkopuolelta. Paremminkin Weil vaati kielenkäytön täsmällistä analyysia, ja kritisoidessaan ”mekaanisuutta” Weil näyttää ajatelleen, että

---

146 Blum ja Seidler 1989, s. 274–280; Dietz 1988, s. 60.

147 *ÉHP*, s. 270.

148 *LP*, s. 58.

149 *LP*, s. 50.

150 *LP*, s. 60.

eroon olisi pyrittävä käsitteiden epätarkasta, välineellisestä ja tarkoitushakuisesta käytöstä. Toisaalta Weil ei tahtonut ryhtyä kaventamaan kielen metaforisuutta ja ilmaisujen avoimuutta useille eri tulkinnoille, vaikka hän pitikin tarkkuutta kielen ja tarkkaavaisuutta kielen käytön tärkeinä edellytyksinä. Sen sijaan Weilin kielifilosofisen kiinnostuksen lähtökohta oli havainto, että kieli rajaa todellisuutemme ja että metaforan kielellä on moraalista voimaa. Filosofian luennoissaan hän sanoo:

> Kieli tekee meistä jumalien kaltaisia salliessaan meidän luoda maailman uudelleen, mutta voimme saavuttaa sen vain symbolien välityksellä. [*Le langage, en nous permettant de recréer le monde, fait de nous des espèces de dieux, mais cela seulement par symboles.*][151]

Jos Weilin lauseesta unohdetaan hänen itsensäkin toisaalla kritisoima mystifiointi ja mikäli rinnastus jumaliin tulkitaan pelkäksi ironiaksi, Weilin lause kiteyttää ajatuksen, joka on keskeinen myös nykyisessä havainnon filosofiassa. Se, millaisena aistimme todellisuuden, voi riippua käsitteistä, joiden välityksellä tunnistamme ja nimeämme kokemuksemme. Suhteemme todellisuuteen on käsitteellisen aineksen välittämää, ja sikäli kuin käsitteet ovat metaforisia, todellisuus verhoutuu kielikuvien taakse.

Kiinnostavaa Weilin ajatuksessa on pikemminkin se, että se on juuri hänen ajatuksensa, kuin ajatuksen harvinaisuus tai ainutlaatuisuus sinänsä. Näkemys todellisuuden välittymisen käsitteellisyydestä on nykyisen tieteenfilosofian perusaineksia. Lähtökohdiltaan Weiliä voi kuitenkin pitää enemmän kantilaisena kuin tieteenfilosofisesti motivoituneena. Peter Winch, joka vertaa Weiliä kielipelien Wittgensteiniin, näkee Weilin tukeutuneen tälläkin kohdalla vahvasti Kantiin.[152] Toisaalta nämä rinnastukset koituvat helposti Weilin tappioksi. Systemaattiset filosofit perivät nopeasti voiton pelkistä aforismien viljelijoistä. Sen sijaan jatkuvasti ajankohtaisia ovat ne moraaliset pohdinnat, joihin Weil omista lähtökohdistaan päätyi.

Kielikysymyksen kautta Weilille avautui kaksi näköalaa. Yhtäältä hän katsoi, että mitä enemmän on käsitteitä, sitä monimuotoisempi on käsityksemme todellisuudesta. Filosofien tehtävä olisi luoda uusia käsitteitä ja huolehtia siitä, että ne ovat merkityksiltään tarkkoja. Ongelmana on, että kun tiede pitää päämääränään yksikäsitteisyyttä ja yhteisymmärrystä, tuloksena on paitsi käsitteiden tarkentuminen, myös niiden alan kasvu. Käsitteiden ilmaisuvoima voi heiketä, jolloin merki-

---

151 *LP*, s. 52.

152 Winch 1989, s. 52.

tykset katoavat.[153] Toisaalta on olemassa käsitteitä, jotka ovat luonteenomaisesti monitulkintaisia: metaforat. Myös niiden ongelma on tulkinnanvaraisuus, mutta ne ovat rikkaampia kuin alaltaan laventunut tieteen kieli. Tämä antaa metaforille ja symboleille erityisen voiman, joka näkyy sekä hyvässä kielenkäytössä (*un bon usage de langage*)[154] että huonossa kielenkäytössä (*la mauvais usage du langage*).[155] Weilin mukaan moraaliset erot voivat pohjimmiltaan olla käsitteiden eroja, ja muutokset käsitteissä ja niiden käytössä saattavat tuottaa muutoksen moraalissa ja teoissa. Koska moraalisen elämän perusta on metaforinen ja tulkinnanvarainen, muodostuu yhteiskunnan moraali aina subjektiiviseksi.[156] Tällaista asiaintilaa platonistinen Weil ei tosin pitänyt minkäänlaisena ihanteena.

Weilin ajatuksena oli Platonin antaman mallin mukaisesti se, että objektiiviset arvot, kuten hyvyys, totuus ja kauneus, ohjaisivat yhteiselämää. Moraali olisi tällöin kiinnitetty käsitteisiin. Ilmeistä kuitenkin oli, että ihmisten subjektiivisessa tajunnassa nämä objektiivisluonteiset arvot tai käsitteet saavat subjektiivisen merkityksen. Moraali olisi kiinnitettävä jompaankumpaan, joko ihmisen omaan kokemukseen tai yleisiin arvoihin. Kielen tehtävänä olisi välittää tätä tapahtumista, mutta koska yleispätevää kieltä ja yksiselitteistä ymmärtämistä ei ole, jää kielikin epätäydelliseksi merkitysten välittäjäksi. Weil pyrki ratkaisemaan objektivismin ja subjektivismin ongelmaa pohdinnoissaan kahden tason eettisestä refleksiosta, jota käsittelen myöhemmin. Joka tapauksessa kieltä koskevissa pohdinnoissa Weilille hahmottui kolme tosiasiaa. Ensiksikin kieli on epätäydellistä ja metaforista, ja olemme eräällä tavalla sen vankeja. Toiseksi, kieli muistuttaa platonisista ihanteista ja objektiivisluonteisista moraalikäsitteistä. Kolmanneksi, myös esipredikatiivisella eli sanallistamattomalla subjektin kokemuksella on oma roolinsa kielen yhteydessä, sillä merkitykset syntyvät inhimillisessä tajunnassa, jossa tapahtuu subjektiivista arvoreflektiota ja tulkintaa.

Metaforien ja myyttien kieli muodostaa joka tapauksessa yhden osan todellisuutta. Weilin mielestä tätä todellisuutta ei pitäisi kiistää, sillä se merkitsisi ihmisen intellektuaalisen rakenteen kiistämistä.[157] Vaikeutena on, että selvittääksemme todellisuuden luonteen meidän olisi analysoitava kielen vertauskuvat, ja analysoiminen saattaisi johtaa merkitysten vesittymiseen. Weilille voitaisiin huomauttaa, että ongelma tulee

[153] *LP*, s. 50 ja 60.
[154] *LP*, s. 61.
[155] *LP*, s. 60.
[156] *LP*, s. 53 ja 57–58.
[157] *LP*, s. 58–60.

merkitykselliseksi vain, jos kielen käyttäjiä ei eroteta kielen tutkijoista tai moraalisia toimijoita eetikoista. Silti ongelmaksi jää, miten erottaa toisistaan ulkopuolisen tarkastelijan ja moraalisen toimijan osa, ja tätä vaikeutta Weil käsitteli eettisen subjektin asemaa koskevissa tarkasteluissaan. Olennaista on, että eettinen toimija ei objektivoisi itseään ja tekojaan, sillä se voi johtaa vain minuuden halkeamiseen subjektiksi ja objektiksi. Sen sijaan olisi tärkeää asettaa moraaliset kysymykset itsestä maailmaan suuntautuvina asiakysymyksinä, juuri niin kuin eksistenssifilosofit pyrkivät tekemään.[158]

Epäilemättä Weilin näkemyksiä kielen asemasta ja ominaislaadusta voitaisiin problematisoida tarkemmin myös vertailevan merkityksenteorian tai kielen ontologiaa painottavien ajatussuuntien näkökulmasta,[159] mutta tarkasteltaessa Weilin filosofiaa sen omien päämäärien ja tarkoitusten johdattelemana kysymystä kielen ja elämänkäytäntöjen yhteyksistä tuskin voi jatkaa tämän pitemmälle. Tämä ei kuitenkaan merkitse, etteivät Weilin kielifilosofiset huomautukset liittyisi hänen filosofiansa kokonaisuuteen. Weil piti todellisuussuhteen välittymistä kielen ja symbolien kautta perusteiltaan kartesiolaisena ja esitti sitä kohtaan sekä voimakasta kritiikkiä että vaihtoehdon, joka painotti todellisuuden suoraa, esipredikatiivista kokemista. Todellisuuden välitön kokeminen ja sulautuminen olivat lopulta niin keskeisiä Weilin filosofiassa, ettei ajatusta todellisuussuhteen välittymisestä kielen kautta voida pitää hänen filosofiansa ydinaineksena eikä ongelmattomasti minään muuna kuin yhtenä ajattelun sivupolkuna tai nuoruuden hairahduksena ja syrjähyppynä.

---

[158] Ensimmäisen persoonan filosofiasta ja näkökulmasta tarkemmin teoksessani *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa* (1995) ja *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994).

[159] Weilin käsitystä kielestä näyttää luonnehtivan katsomus, jonka mukaan emme voisi kokemuksellisen sidonnaisuutemme vuoksi asettaa merkitysten rakentumista objektiivisen tarkastelun *kohteeksi*. Weilin näkemyksiä postwittgensteinilaisen merkityksenteorian viimeaikaisiin skenaarioihin sekä muiden muassa Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin intersubjektiivisuuskäsityksiin lähentää Peter Winchin tulkinta (1989), jonka mukaan Weilinkin mielestä ymmärtämisen prosessissa *olemme* (kuin ”kielipelissä”), lähestyen ymmärtämistä tai etääntyen siitä, mutta pääsemättä näkemään merkitysten konstituutiota kokonaisuudessaan ”ulkoa päin” ja sitä kautta täydelliseen ymmärtämiseen. Pelkästään uskonnonfilosofian kannalta katsottuna Winchin onnistuu joka tapauksessa löytää Wittgenstein-rinnastuksillaan Weilin kielifilosofiasta samaa keskittynyttä mietiskelyä kuin uskonnollisen kielen ”hiljaiselta”.

2.3. Väärien ihanteiden palvonta

Kielen käyttöä koskeva huoli oli Weilille ensisijaisesti poliittinen ja käytännöllinen kysymys, ja se kohdistui vallan mystifioimista vastaan. Politiikan väline on kieli, ja todellisuuden mytologisoiminen saattoi tapahtua kielen käsitteitä väärin käyttämällä. Oikeakielisyysvaatimustensa kautta Weil artikuloi vastenmielisyyttä, jota hän tunsi käsitteellisiä vaikeutus- ja hämärtämisyrityksiä kohtaan. Weilille politiikka oli sitä, mitä hänen oma filosofiansa ei hänelle itselleen ollut: mystiikkaa.[160] Tällä kohden Weil näyttää tarkoittavan mystiikalla sekavaa tai kielellisesti hämärää esitystapaa. Toisaalta voi panna merkille sen, minkä Weil tunnustaa suhteestaan mystiikkaan ”Hengellisessä omaelämäkerrassaan” (*Autobiographie spirituelle*).[161] Pitäessään uskonnollista uskoa jossain mielessä mahdollisena asenteena tai ainakin myöntäessään uskonnollisen kokemismuodon ihmiselle sisäisesti merkitykselliseksi Weil kieltää uskonnollisen kutsumuksen toteutuneen omalla kohdallaan. Monien Weiliä mystikkona tarkastelevien tulkintojen kannalta hämmentävästi hän sanoo: ”En ole koskaan lukenut mystisiä kirjoituksia, koska en ole tuntenut niitä kohtaan mitään kutsumusta. [*Je n'avains jamais lu de mystiques, parce que je n'avains jamais rien senti qui m'ordonnât de les lire.*]”[162] Huomionarvoista toteamuksessa on toisaalta ”kutsumuksen vaatimukselle” annettu tunnustus mutta toisaalta myös se, että kutsumuksen olemassaolo kielletään.

Mystiikka näytti olleen Weilille huomattavasti moniulotteisempi kysymys kuin hänen ajattelustaan tehtyjen tulkintojen perusteella voisi päätellä, eikä mystiikalla näytä olleen yhtä kiinteitä yhteyksiä hänen henkilökuvaansa kuin usein on nähty.[163] Paremminkin mystiikka oli

[160] *ÉHP*, s. 259.

[161] *AD*, s. 31–51.

[162] *AD*, s. 38.

[163] Kuten johdannossa todettiin ja jatkossa perustellaan tarkemmin, tämä toteamus ei ole ainutlaatuinen tai käänteentekevä muutoin kuin verrattuna eräisiin uskonnollissävyisiin ja vanhentuneisiin tulkintoihin. Katso Bugnion-Secrétan (1954), Debidour (1963), Epting (1955) ja Halda (1964). Jo Miklos Vetö toteaa tutkimuksessaan *The Ethics of Simone Weil* vuodelta 1964 Weilin ajattelun sisältävän siinä määrin immanentteja ja käytännöllisiä aspekteja, ettei häntä ole syytä pitää ajattelijanluonteeltaan puhtaaksiviljeltynä mystikkona eikä hänen myöhempiä oppejaan jumalayhteyteen (*unio mystica*) johtavasta tiestä kristillisenä mystiikkana (s. 343). Tällainen katsantokanta on sittemmin yleistynyt Weil-tutkimuksessa (Dietz 1988, s. xiii; Fiori 1989, s. 194–212; Nevin 1991, s. 223–224), samoin Weilin ajattelun moniaineksisuutta korostava tulkintatapa (Blum ja Seidler 1989, s. xvi; McLellan 1989, s. 1–2). Tulkinnoissa tapahtuneisiin painotuseroihin lienee vaikuttanut Weilin yhteiskunnallisten kirjoitusten ilmestyminen hengellisten tekstien jälkeen. *La pesanteur et la grâce* ilmestyi jo vuonna 1947, *Écrits historiques et politi-*

Weilille ulkoisen tarkastelun aihe ja kritiikin kohde, jonka kautta saivat osansa yhtä hyvin uskonnolliset kuin poliittisetkin hämärämiehet. Toisaalta Weil ei tahtonut evätä oikeutusta mystiikalta sikäli kuin mystiikalla tarkoitetaan vakavaa ja omakohtaista keskittymistä uskonnolliseen kokemiseen. Sen sijaan laumamoraalin kritiikeissään Weil pitäytyi ankarana.

Kysymys pyrkimyksestä yleisesti pätevään moraaliin ja yleispätevyyteen (*l'universalité*) tiedon alueella on Weilille hyvin laaja. Sen vaikutukset näkyvät yhtäältä kysymyksenä aatteiden vaikutuksesta antropologian hahmottamisessa, toisaalta moraalin ongelmina, ja niihin molempiin liittyen kysymyksenä intersubjektiivisuudesta. Näiden kysymysten ratkaisuilla on kullakin jokaista muuta aluetta koskevia seurauksia, eikä Weil käsittele niitä erillisinä. Hänen näkemyksensä mukaan näillä osaalueilla tehtyjä ratkaisuja yhdistää perimmältään sama ajattelun periaate: pyrkimys kaikissa asioissa ihmisen kokemuksesta riippumattomaan yleispätevyyteen. Weilin esittämässä kritiikissä on siis kyse ennen muuta metafysiikan kritiikistä.

Weilin metafysiikkakritiikin koskettavuus on hänen hätkähdyttävässä tavassaan osoittaa ja nimetä tämän ajattelutavan mitä pilaantuneimmat hedelmät keskellä nykytärkeää ja sofistikoitunutta arkipäivää. Universaalisuusperiaatteen konkreettisimpia ja laajimmin vaikuttavia esiintymiä on *raha*. Raha on yhteismitta, koska sillä voidaan saattaa näennäisesti vertailukelpoisiksi myös asioita, jotka eivät ole aidosti vertailukelpoisia. Raha sinänsä on sen sijaan yhtä arvoton ja arvojen luomiseen kelpaamaton kuin sen taustalla oleva ajattelutapa. Raha on Weilin näkemyksen mukaan väline siinä mielessä, että se on väline eikä mitään muuta kuin väline; arvoa sillä voi olla vain suhteessa johonkin tai jonkin välillä. Raha syntyy valtasuhteessa yleisen mittausperiaatteen saamiseksi yhteiskunnallisen ja sinänsä loputtoman etukäräjöinnin sovittamiseen. Esimerkkinä siitä on tinkiminen politiikan alueella: yhdet keskittyvät tinkimään alaspäin ja toiset ylöspäin, mutta politiikan arvoista puhutaan vähemmän. Aitoa taloudellista oikeudenmukaisuutta peräänkuuluttaen Weil kirjoittaa pamfletissaan *Esquisse d'une apologie de la banqueroute* ("Luonnos vararikon puolustamiseksi")[164] noin vuonna 1937:

> Taloudelliselle tasapainolle meillä on todellakin halpa korvike, joka on niin sanoakseni idea rahallisesta tasapainosta. Se on rauhoittavan yksinkertainen. Siihen sisältyy, että asetetaan varat ja kulutus yhteis-

---

ques vasta vuonna 1960. Toisaalta Weiliä on jatkuvasti voitu tarkastella hänen ajattelunsa uskonnollisten ja mystisten aspektien *kannalta*, kuten Springsted (1983 ja 1986) ja Stenqvist (1984) tekevät. Katso myös Stephen Plantin elämäkertaa *Simone Weil* (1996).

164 *ÉHP*, s. 319–323.

mitallisiksi laskemalla ne liiketaloudellisin termein. Tämä kriteeri näyttää täyttäneen kaikki toiveet, riippumatta siitä, onko kyse valtion tai kaupan ja teollisuuden toiminnasta vai yksityisistä kansalaisista. Meidän aikanamme siitä on tullut hyveen arviointiperuste. [*Nous possédons, il est vrai, une sorte d'équivalent à bon marché de cette notion d'équilibre financier. Elle est d'une ingénuité désarmante. Elle se définit par le signe égal placé entre les ressources et les dépenses, évaluées les unes et les autres en termes comptables. Appliqué à l'Etat, aux entreprises industrielles et commerciales, aux simples particuliers, ce critérium semblait naquère suffire à tout. Il constituait en même temps un critérium de vertu.*][165]

Kun etiikalle ja moraalille keskeisiä kysymyksiä hyvästä ja pahasta tai ihmisten onnellisuudesta ja hyvinvoinnista käsitellään politiikan ja hallinnon tasolla, ne muuttuvat pelkästään immanenteiksi kysymyksiksi resurssien jakamisesta. Tällöin mittariksi tulee helposti raha. Samalla kun raha luo edellytykset mitata sitä, mitkä päämäärät voidaan toteuttaa, se vaientaa keskustelun arvoista ja epäarvoista. Arvot otetaan annettuina ja keskitytään pohtimaan vain sitä, mitkä arvot sopii toteuttaa ja minkä muiden arvojen kustannuksella. Weilin näkemyksen mukaan tämä on arvofilosofisen esineellisyyden, kyynisyyden ja merkityksettömän relativismin huippu.[166]

Raha ei siis kelpaa tarkoitukseen, johon se on luotu, arvon ilmaisijaksi tai mittariksi. Raha on Weilin esimerkkinä sen havainnollistamiseksi, kuinka arvorelativismin kehää pitää yllä pyrkimys saavuttaa yliyksilöllisen tai yleispätevän mittausperiaatteen menetelmä yhteiskunnallisissa ja moraalisissa kysymyksissä. Tällainen mittausperiaate on viime kädessä syntynyt kahdesta toisilleen vastakkaisesta kiertoliikkeestä, jotka palautuvat valtasuhteeseen. Yleisen erkaantuminen kokemuksesta on luonut mahdollisuuden vertailla moraaliarvostelmia yliyksilölliseksi oletettavalla, *ikään kuin* jumalallisella tasolla, jolla yleisesti pätevien vertailujen ajatellaan luonnistuvan. Toisaalta valtasuhde on tehnyt tarpeelliseksi tukeutua moraalikysymyksissä yliyksilölliseen yhteiskuntasopimusten tasoon, joka on muuttunut valtasuhteessa tuotetusta jäännöksestä ajattelun ja kokemuksen eroa pysyttäväksi.

Weilin esittämän kritiikin taustalta erottuu eräs tietty hänen kotimaassaan kehitelty ja aikoinaan suosittu yhteiskuntatieteellinen innovaatio: positivismi. Positivistisen sosiologian eräänä piirteenä oli oletus, että yhteiskuntaa voitaisiin hallita ja moraaliset pulmat ratkaista, kunhan tunnettaisiin niin sanotut tosiasiat ja jaettaisiin yhteiskunnalliset

---

165 *ÉHP*, s. 322.
166 *ÉHP*, s. 323.

resurssit kansalaisten kesken oikeudenmukaisesti. Positivismin kautta pyrittiin olemaan demokraattisia ja toteuttamaan valistuksen ihanteita. Ongelmaksi muodostui paitsi Weilinkin edellä mainitsema keinotekoinen vertailukelpoiseksi saattaminen, myös se, että filosofinen puhe arvoista kääntyi helposti pelkäksi pragmaattiseksi yhteiskuntateoriaksi ja politiikaksi. Arvot otettiin ”annettuina” eli kyseenalaistamattomina, ja ihanteellisen konstruktivismin vallassa keskityttiin vain rakentamaan yhteiskuntaa toimeliaasti. Tässä valossa positivistitkin uskoivat utopioihin ja huomispäivän unelmiin. Eksistenssifilosofian kannalta ihmisten tarpeita sen enempää kuin heidän arvojaankaan ei voitaisi kuitenkaan yleistää ilman, että erilaiset ihmiset tulevat kohdatuiksi välineellisesti tai yksiaineksistavasti. Ihmisten erilaisuuden tosiasiat ja moniarvoisuuden vaatimukset ovatkin muodostaneet myöhempinä vuosikymmeninä keskeisen aiheen kritiikille, jolla on kamppailtu positivismin universalistista asennetta vastaan.[167]

Positivistiseen ajatteluun liittyvällä ”yhteismitallistamisella” on etäispesäkkeitä myös moraalin mittausperiaatteen ulkopuolella, mutta Weilin ajatusta tuskin voisi muuttaa kysymykseksi *teorioiden* vertailukelpoisuuden, yhteismitattomuuden ja yhteensopivuuden eroista. Niin ei tee myöskään tätä kysymystä käsitellyt Peter Winch.[168] Weilin käsite *l'incommensurable*[169] on käsitteenä tieteenfilosofista mainettaan vahvasti inhimillisempi ja koskee aivojen lisäksi koko ruumista vallaten ihmisen sekä sisältä että ulkoa, aivan kuten painovoiman käsitekin. Sanan *incommensurable* substantiivijohdannaisella on ranskan kielessä merkitykset 'epämukava', 'hankala' ja 'kiusallinen', ja sen adverbejä ovat 'kiusata', 'vaivata' ja 'tehdä pahoinvoivaksi'.[170] Niihin liittyvä kuvotuksen elämys epäilemättä paljastaa Weilin käsitystä yhteismitallistamisen kokemuksellisesta merkityksestä.[171]

Universaalisuusperiaatteeseen sisältyvä olettamus, että voi olla olemassa jokin hyvän elämän kaava, joka on vain *käsitteellisin* tai vain *käsityksiin perustuvin* keinoin avattavissa tai jonka kautta käy suora tie yksittäisten ja erillisten eettisten ongelmatilanteiden ratkaisemiseen, on merkkinä yleisen ja partikulaarin tason sekoittumisesta. Tilanne vastaa platonisessa filosofiassa esiintyvää kysymystä ideaalisen ja aistillisen suhteesta: miten yleispätevät hyvyyden, kauneuden ja oikeudenmukai-

---

167 Positivistisen filosofian nykyisestä kritikistä katso esimerkiksi teoksiani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 256–261) ja *Työttömän kuolema* (2005, s. 106–108).

168 Winch 1989, s. 147–163.

169 *SS*, s. 216–217 ja 224–227, *passim*.

170 Hagfors ja Sundelin 1989, s. 273.

171 Sanalla *incommensurable* on myös tästä eriävä geometriakonseptioon liittyvä merkitys, jota käsitellään jäljempänä.

suuden ideat voisivat liittyä satunnaisiin ja yksittäisiin kokemuksiimme ja ohjata olemisemme käytäntöjä kohti hyvää? Weilin mielestä ongelma ei nykyisin koske niinkään ideaalisen ja aistillisen yhteyttä kuin yleispätevyyden luonteesta omaksumaamme käsitystä: olemme erehtyneet pitämään itse luomiamme *ideoiden jäljitelmiä* todellisina. Samalla kun kollektiivien palvonta on valloittanut paikan ideoiden tavoittelulta, yleispätevät ideat ovat erkaantuneet sekä aistillisen kokemuksen että intellektuaalisen ymmärryksen tavoittamattomiin.[172] Positivismin kritisoimisella oli siis Weilin filosofiassa metafysiikkakriittinen motiivi ja sävy. Ne ilmenivät myös Weilin havainnoissa modernin yhteiskuntateorian kunnianhimoisuudesta.

Ideoiden korvaantumiseen *doksalla* liittyy piirre, että ihmiset haluavat hallita itse luomiaan kulttuurimuodostelmia ja päästä niiden valtiaiksi. Siihen sisältyy tärkeä moraalisen selkeyden vaatimus, mutta puuttumaan jää huomio, että myös valtioiden legitimoitumisen taustalla pitäisi olla ideoita koskevaa tietoa. Valtion huipulla tarvittaisiin arvokysymyksiä pohtivaa filosofiaa, juuri niin kuin Platon ajatteli. Toisaalta Weil ajattelee, ettei ideoiden ja aistikokemuksen kuilua voida enää silloittaa yksinomaan intellektuaalisin keinoin. Kuten Weil totesi ja hänen oma aikansa todisti, inhimillisen älyn ponnistukset olivat suuntautuneet pahan vahvistamiseen.[173] Filosofisesta yleispätevyyden ihanteesta oli tullut totalitarismille kannustin. Käytännöllisen elämän piirissä Weilille eivät puolestaan riittäneet pelkät aistimaailman tarjoamat keinot, sillä käytännöllisesti motivoituneet ihmiset näyttivät vaeltelevan vailla suuntaa immanentin elämänsä vainioilla. Heitä edustivat esimerkiksi työläisten joukot, jotka olivat helposti puhuttavissa yleismaailmallisten lupausten ja hankkeiden puolelle. Weilin mielestä natsit samoin kuin sosialistit olivat onnistuneet sokaisemaan järjen ja tunteiden liiton ja valjastamaan molemmista löytämänsä intohimon ja haaveilun ainekset poliittisten päämääriensä estetisointiin. Väärin ymmärrettyjen ideaalien ja yleispätevyyden vaatimuksen varjossa arkikokemiseen liittyvä tasalaatuisuus asetettiin standardiksi, ja massat pystyttiin vakuuttamaan ”yhteismitallistamisen” tarpeellisuudesta. Ihanteellisuuden kautta kylvetyt kateus ja tyytymättömyys toimivat yhdenmukaistamisen käyttövoimina ja hävittivät rakkauden ja ystävyyden sidoksiin liittyvän pyhyyden. Weil sanoo, että ”[...] meidän aikanamme raha ja valtio ovat ottaneet kaikkien muiden kiintymysten paikan. [(...) *à notre époque*

[172] *ÉHP*, s. 320–321.

[173] Asioita kuvaavia ja Weilin ajatuksia valaisevia ovat muiden muassa reportaasiartikkelit ”La situation en Allemagne” vuosilta 1932–1933 (*ÉHP*, s. 146–194) ja ”Réflexions sur la barbarie” noin vuodelta 1939 (*ÉHP*, s. 63–65).

l'argent et l'État avaient remplacé tous les autres attachements.]"[174] Se, että rakkaudelta ja ystävyydeltä katosivat niiden epäilyksettömyys ja kyseenalaistamattomuus yhteiskunnallisina suhteina, oli osa ihmiselämän epäsubjektivoitumista, jossa yksilöiden väliset luottamussuhteet murentuivat totalitarististen järjestelmien tieltä.[175] Nämä puolestaan perustivat voimansa "väärien ihanteiden palvontaan" (*l'idolâtrie*).[176]

Weilin mielestä hänen oma aikansa kaipasi ideoiden luonteen oikeaa oivaltamista ja ideaalisen ja aistillisen välille repeytyneen kuilun silloittamista. Se, mitä hän oman aikansa yhteiskuntateorioihin ja politiikkaan kaipasi, oli inhimillisyys, ihmisarvon kunnioittaminen ja jopa pyhyys. Nämä kaikki hän halusi nähdä mekanistisen yhteiskuntakoneiston vastavoimina. Yhtä paljon säälittelevää lohduttomuutta kuin ansaittua myötätuntoakin osoittaen Weil toteaa eräässä muistiinpanojensa tekstikatkelmassa kulttuurimme tilasta näin:

> Kreikkalaisten sillat. – Me olemme perineet ne. Mutta enää emme tiedä, miten niitä on käytettävä. Luulimme, että ne oli tarkoitettu talojen perustaksi. Olemme pystyttäneet niille pilvenpiirtäjiä, joihin lakkaamatta rakennamme uusia kerroksia. Enää emme tiedä, että ne ovat siltoja, ylimenopaikkoja, joiden tehtävä on johtaa meidät Jumalan luo. [*Les ponts des Grecs. – Nous en avons hérité. Mais nous n'en connaissons plus l'usage. Nous avons cru que c'était fait pour y bâtir des maisons. Nous y avons élevé des gratte-ciel où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons plus que ce sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu.*][177]

Katkelma kertoo sen, miltä puolelta siltaa Weil halusi etsiä ratkaisuja ongelmina näkemiinsä ilmiöihin: transsendenssista. Mutta kappale viittaa myös siihen, että Weil oli murrosaikojen filosofi. Weilin kokemusta kalvoi hänen omana aikanaan kuvotus, ja ajattelun paikalla oli byrokraattinen hirviö. Metafyysinen dualismi oli Weilille paitsi yhteiskunnallisen ajattelun ominaisuus ja päätepiste, myös ongelma, joka joh-

---

174 *E*, s. 129.

175 Vaikka Weil piti ongelmallisena myös filosofian subjektikeskeisyyttä (*ÉL*, s. 17), oli eettisellä tietoisuudella varustettu subjektivismi hänelle joka tapauksessa parempi asia kuin vastuun yltiöpäinen epäsubjektivoituminen. Modernisoitumisen vika ei ollut yksilöllistyminen.

176 *E*, s. 150; *LR*, s. 13; *PG*, s. 69–70. Weilin vakuuttuneisuutta omien näkemystensä oikeellisuudesta ilmentää hänen käyttämiensä käsitteiden normatiivisuus. *L'enracinementissa* (s. 277) hän puhuu muun muassa "väärästä suuruuden ihanteesta" (*conception fausse de la grandeur*). Muotoilujen jyrkän arvottavasta sävystä huolimatta kukaan tuskin voisi väittää Weilin tulkintoja demagogisiksi tai historian valossa "vääriksi".

177 *PG*, s. 167.

datti hänet tutkimaan ja arvioimaan uudestaan Platonin käsitystä valtiosta.

2.4. Suuri eläin

Ohjaksistaan ryöstäytyneestä byrokraattisesta hirviöstä Weil käyttää Platonilta lainaamaansa nimitystä ”suuri eläin” (*le gros animal*). Weil toteaa: ”Siihen sivuun, jonka Platon on kirjoittanut suuresta eläimestä, sisältyy koko marxismi [...]. [*Le marxisme, pour autant qu'il est vrai, est entièrement contenu dans la page de Platon sur le gros animal* (...)]”.[178] Hän kuitenkin jatkaa tähän: ”[...] ja sillä sivulla se myös kumotaan. [(...) *et sa réfutation y est contenue aussi.*]”[179] Mitä Weil tarkoittaa näillä sanoilla?

Alkuosa muistuttaa hämmästyttävästi itävaltalais-brittiläisen Karl Popperin esittämää, Weilin ajatusta vain vähän myöhäisempää mutta huomattavasti kuuluisampaa väitettä, jonka mukaan totalitaariset yhteiskuntajärjestelmät ovat johdettavissa Platonin valtioteoriasta. Vaikka ajattelijat painivatkin eri sarjassa, vertailu ei murskaa ketään. Weilin Platon-käsitys voisi olla myös yhtä vahvaa Popper-kritiikkiä kuin Popperin teos *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (*The Open Society and its Enemies*, 1945) on sekä marxismin että Platonin kritiikkiä. Räikeää pelkistystä kokonaan välttämättä mutta perussuuntaukseltaan varmaankin oikein ajattelijoiden suhteet voitaisiin kiteyttää niin, että Weilin ja Popperin ajatukset yhtyvät suhteessa marxismiin mutta eroavat suhteessa Platoniin.

Lähdekriittisesti arvioiden ero filosofien Platon-kuvassa tarkentuu sen kautta, että Weil *perusti* suuren osan ihmiskäsityksestään ja yhteiskuntafilosofiastaan Platonin myöhäisfilosofian varaan toisin kuin Popper. Popper puolestaan tulkitsi Platonia aatehistoriallisesti ja tarkoitushakuisesti antaen täyden voiman sellaisille puolille, jotka tukivat käsitystä Platonista yhtenä totalitaristina. Weilin ja Popperin marxisminkritiikin yhteisiä piirteitä selittänee puolestaan se, että Popperin kritiikin kohteena oli eritoten marxilaisuus itävaltalaisena austromarxismina, joka lähes ainoana suuntauksena näytti tuottavan 1930-luvun Euroopassa vähimmissäkin määrin painokkaita uudistuksia marxismin teoriaan ja joka ajankohtaisuutensa vuoksi oli myös Weilin kritiikin lähtökohtana.

Weilin tutkimusten tuloksen voi tiivistää niin, että hän allekirjoittaa austromarxistien ajatuksen, jonka mukaan yhteiskunnallistumisen pe-

[178] *PG*, s. 185.
[179] *PG*, s. 185.

rusta on löydettävissä yksilöllisestä tajunnasta. Hänen käsityksensä lähestyy transsendentaalista marxismia, jonka mukaan yhteiskunnallinen suhde on annettu tietoisuuden kategoria, sosiaalinen *a priori*. Sen sijaan yksilöllisen tajunnan sosiaalista määräytyneisyyttä tai riippuvuutta muiden yksilöiden tajunnasta Weil ei hyväksy.[180] Ihminen on olemuksellisesti sosiaalinen ja valtio olennaisesti inhimillinen niin Weilillä kuin Platonillakin.

Sen sijaan olemassa olevasta Weil-tutkimuksesta piirtyvä kuva Weilin suhteesta Platoniin on kaksijakoinen. Moniin itse itseään kriittisesti kommentoiviin tulkitsijoihin liittyen J. P. Little muistuttaa, että Weil käyttää ”suurta eläintä” yhteydestään irrotettuna symbolina, jonka tehtävänä on ”viitata sosiaaliseen sisältyviin vaaroihin [*to indicate to dangers inherent in the social element*]” ja ettei Weilin siihen liittämä negatiivinen arvolataus edusta Weilin käsitystä *Platonin* valtiosta.[181] Kritiikin kohteena oli siis enemmänkin kansallissosialistinen ja toisaalta myös sosialismin toisen laidan eli kommunismin mukainen ”suuri eläin”.

Platonin filosofiassa suuri eläin on orgaaninen valtioruumis, jossa toistuu sama hierarkian ajatus kuin ideoiden pyramidissa. Tämä ajatus ei Weilin mukaan sisällä väkivaltaisten hierarkioiden periaatetta, sillä Platonin mielestä hierarkiat sisältyvät olevaiseen itseensä. Ajatus poistaa selkeydellään myös suuren osan Platon-tutkimuksen vaikeuksia, jotka perustuvat olettamukseen ideoiden järjestyksestä keinotekoisena periaatteena, joka ei ”sovi” todellisuuteen. Sikäli kuin tämänpuoleinen heijastelee ideoiden maailmaa ja ideoiden kesken vallitsee hierarkia, arvojen hierarkkisuus on osa elämäämme pysyvästi. Samaan hengenvetoon on tosin todettava, että myös tällainen ajattelutapa saattaa olla yhteiskunnallisen kapinan mahdollisuutta ajatellen kohtalokas. Tutkielmassaan Platonin valtiosta Weil tunnustaa Platonin arvoituksellisuuden ja sen, kuinka Platon-tulkinnat jäävät ikuisesti avoimiksi:

---

180 *OL*, s. 47–53 ja 223–254. Katso McFarland (1983, s. 46–47).

181 Little 1988, s. 74. Kuten Thomas R. Nevin toteaa (1991, s. 101–102), Weilin väkivallanvastaisuus ja hänen soveltamansa eläinmetaforat yhdistävät Weiliä myös englantilaiseen kirjailijaan, George Orwelliin. Molemmat pitivät vastustajanaan sekä fasismia että kommunismia mutta liittyivät Espanjan sisällissodan aikana anarkistiseen Partido obrero de unificacíon marxistaan. George Orwell esimerkiksi kuvaa teoksessaan *Katalonia, Katalonia!* vuoden 1936 Barcelonassa vallinnutta euforista tilaa, jonka vallitessa punamustat liput liehuivat tehtaiden katoilla. Nevin selittää sekä Weilin että Orwellin henkilöön liittyvää kompleksisuutta näin: ”*Both were leftist mavericks. Both were bourgeois educators who tried to escape what Orwell called the ’class racket’ by taking on* la vie ouvrière *at quixotic personal extremes.*” Nevin 1991, s. 402. Weilin kannalta asia oli sellainen, että hän näki sekä kommunistit että porvarit aidan samalla puolella, ruokkimassa kollektiivista suurta eläintä.

> [...] on lähes mahdotonta arvata, mitä Platonilla on tarkalleen ottaen mielessään: onko kaupunki metafora, suurennettu kuva sielusta, jollaisena se esitetään ”Valtiossa”, vai sosiaalisiin suhteisiin liittyvän harmonian luonnos, joka löytyy ”Valtiomiehestä”. [(...) *il est presque impossible de deviner ce que Platon a exactement dans l'esprit: si c'est la cité comme métaphore, comme image grossie de l'âme, telle qu'elle est étudiée dans la Republique, ou une étude de l'harmonie propre aux rapports sociaux, telle qu'on la trouve dans la Politique.*][182]

Sekä Platonin myöhäisfilosofia että Weilin tutkimukset[183] Platonin valtiofilosofian heijastumisesta kreikkalaiseen yhteiselämään viittaavat siihen, että molemmat tulkinnat pitävät paikkansa: järjestys, joka toteutuu ihmisen sielun sisäisenä järjestyksenä, perustaa yhteiskunnallisen harmonian. Platonin käsitys yhteiskunnallisesta ja ideoiden järjestykseen perustuvasta hierarkiasta oli se, että ollessaan pakoton ja estoton, luonnollisen ja vapaan järjestymisen pohjalta organisoitunut järjestelmä, valtio olisi olemukseltaan oikeudenmukainen ja hyvä. Sen sijaan Weilin oman ajan totalitarismit olivat tulosta pakkovallan käytöstä, eikä niihin liittynyt ajatustakaan siitä, että valtion pitäisi olla järkiperäisen tai luonnollisen järjestymisen kuva. Kaukana oli myös ajatus, että ihmisten organisoituminen valtioksi noudattelisi yksilöiden kykyjä ja taipumuksia.

Siinä missä Platonin *polis* syntyi tarpeesta asettaa mielekkäällä tavalla yhteen fyysisen, psyykkisen ja *nomoksen* kysymykset[184] ja toi sellaisena historian, tulevaisuuden ja biologisen elämän hankkeet yhteisen keskustelun piiriin, väkivaltainen suuri eläin puolestaan syntyi luulosta ja siihen sisältyvästä pelosta. Weilin esimerkkejä kieroutuneesta suuresta eläimestä ovat ”Rooma, ateistinen ja materialistinen suuri eläin, joka palvoo vain itseään [*Rome, c'est le gros animal athée, matérialiste, n'adorant que soi*], Israel, uskonnollinen suuri eläin [*Israël, c'est le gros animal religieux*]”[185] sekä marxilaisen mallin mukaan hallittu valtio. Merkille pantavaa on, että syntyperältään juutalainen Weil arvosteli myös Raamatun ajan Israelia.

Suuri eläin edusti Weilille Platonin valtion irvikuvaa, ja jälleen hieman oraakkelimaisesti mutta täsmällisin sanoin hän toteaa, että ”[t]ämä suuri eläin, sosiaalinen hirviö, on mitä ilmeisimmin Ilmestyskirjan peto.

---

182 *IP*, s. 90.

183 *SG*.

184 Platon, ”Valtio II”, 369b–372d. Platonin dialogeihin viitattaessa tässä tutkimuksessa mainitaan teoksen lisäksi asianomaisen kohdan osoittava niin sanottu Stephanus-numero.

185 *C3*, s. 106. Kohta esiintyy myös kokoelmassa *PG* (s. 185).

[*Ce gros animal, qui est la bête sociale, est de toute évidence le même que la bête de l'Apocalypse.*]"[186] Siinä missä valtio oli Platonille vain yksi olemisen prinsiippi olevaisen porrastetussa asteikossa (yksilö, yhteiskunta, kosmos, ideamaailma) ja valaisee kutakin tasoa yhdestä tietystä (yhteisöllisyyden) näkökulmasta, "Ilmestyskirjan" suuri portto oli itsetarkoitukseksi kohotettu palvonnan kohde. Weilille asioiminen valtion virastossa on siis mitä hartainta epäjumalanpalvelusta (*l'idolâtrie*).[187] Hän sanoo, että "[e]päjumalanpalveluksen kohde on aina jotain samantapaista kuin Valtio. [*L'objet du véritable crime d'idolâtrie est toujours quelque chose d'analoque à l'État.*]"[188]

Valtio pitää sisuksissaan demonista pahaa ja kiehuttaa samalla myös Weilin sappea ylimaallisen pimeisiin ajatuksiin. Valtion harjoittama sosiaaliporno tukahduttaa kaiken hyvän, kauniin ja inhimillisen tavalla, josta on hauskuus kaukana:

> Valtio on kylmäkiskoinen otus, jota ei voi rakastaa. Mutta se tappaa ja sortaa jokaista, joka muuten voisi; ihmisen on siis rakastettava sitä, sillä hän ei voi kuvitella tilalle muuta. [*L'État est une chose froide qui ne peut pas être aimée; mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a que lui.*][189]

Valtionvastaisuus on yksi anarkistisen filosofian tunnusmerkki, ja Weil myös perusteli ajatuksiaan tavalla, joka teki hänestä itsestään eräänlaisen filosofisen anarkistin. Hänen motiivinsa olivat pasifistisia ja liittyivät haluun puolustaa ihmisten vapautta sekä yksilön oikeuksia. Kuvitteellisen valtiohirviön karhunraudoissa ihmisten suhteet puolestaan välittyvät sosiaalibyrokratian kautta, mikä tuhoaa aitoja eettisiä suhteita. Kuten jumalat aina, haluaa valtiokin uhreja, eikä se tyydy osaan, vaan vaatii uhrikseen kaiken vallaten ihmisen koko mielikuvituksen käsitteellisillä abstraktioillaan. Weilin mielestä valtion asettamat hyveet ovat joko vanhoja tapoja tai käyttäytymiskaavoja. Ne eivät synny ihmisyydestä ja olemisesta itsestään, ja sen vuoksi niillä ei ole eettistä velvoittavuutta, joka voisi kasvaa vain ihmisen *omasta* tahdosta tehdä hyvää.

Tietysti on selvää, että valtion vastuuta yksilöstä ja yksilön omaa vapautta tai vastuuta itsestään ei voi eikä pitäisi asettaa vastakkain. Yksilöiden vapaudet ja vastuut riippuvat monin tavoin myös yhteiskunnallisesta huolenpidosta. Mutta jotain totuutta lienee Weilin näkemyksessä, että voimakas yhteiskunnallistuminen myös vieraannuttaa ihmisiä

---

[186] *SG*, s. 80.
[187] *PG*, s. 69–70.
[188] *E*, s. 150.
[189] *E*, s. 148.

omasta vastuustaan. Valtion apuun luottaminen merkitsee yhteiskunnallisen suhteen välittymistä valtion kautta, mikä voi etäännyttää ihmisiä toisistaan ja karkottaa mielenkiinnon spontaaniin yhteistoimintaan. Omasta rakkaudesta syntyvä toisen ihmisen rakastaminen eli pyyteetön halu tehdä kauniisti, hyvin ja oikein, sulkeistuu valtion asettamien päämäärien edessä ja vie yksilöiden spontaanilta etiikalta mahdollisuuden. Modernin valtion kansalainen on oman mielikuvituksensa vanki.

2.5. Utopistinen ajattelu

Edellä saimme kuvaa Weilin esittämästä yhteiskuntakritiikistä, joka on omalla tavallaan hyvin todellisuudentajuista mutta toisaalta myös haaveellista. Weil itse näytti asettaneen ihanneyhteiskuntansa perustaksi eräänlaisen utooppisen onnellisuuden tilan. Tässä valossa kiintoisaa onkin, mitä hän ajatteli utopioista. Hänen näkemyksensä paljastavat, ettei hän ollut täysin epärealistinen henkilö. Siinä, missä kreikkalainen *polis* edusti Weilille pelkkää elämisen projektia, oli valistuksen jälkeinen politiikka hänen mielestään poliittisten utopioiden toteuttamista. Paikattomuus oli tavallaan jo *poliksen* ominaisuus, ja se valotti *poliksesta* toisaalta sen, että se on ensisijaisesti *sosiaalinen yhteisö*. Toisaalta se luonnehti käsitystä, että *polis* toteutuu *paikasta riippumatta* ja voidaan perustaa minne tahansa. Sen sijaan valistuksen aikana valtiosta tuli ihmisten yhteisö, joka käyttää *tietyllä alueella suvereenia valtaa*. Valtio sitoutui tiettyyn paikkaan, ja paikattomuus loi mahdollisuuden poliittisten utopioiden julistamiselle.[190]

Vielä renessanssiaikana esitetyt tilautopiat, kuten Francis Baconin *Nova Atlantis* (1624), Tommaso Campanellan *Aurinkovaltio* (1602) ja Thomas Moren *Utopia* (1516),[191] olivat valtioromaaneita, joissa maantieteellisesti etäännytetyille alueille sijoitettiin paratiisillisia kuvitelmia. Asetelma muuttui valistuksen aikana, kun Louis-Sébastien Mercier, eräs Rousseaun kannattaja, siirsi Pariisia vuonna 2440 käsittelevässä romaanissaan onnen saarensa tilallisesti etäännytetyltä alueelta kaukaiseen tulevaisuuteen.[192] Moraalin topologian kannalta katsottuna tämä mer-

---

190 *E*, s. 42.

191 Baconin ja Campanellan utopioista katso esimerkiksi Mikko Lahtisen toimittamaa kokoelmateosta *Matkoja utopiaan* (2002) ja Moren utopiasta hänen teoksensa suomennosta vuodelta 1971.

192 Weilin ajatuksia utopioista ovat kehitelleet ja uudelleen tulkinneet Lawrence A. Blum ja Victor J. Seidler, jotka tutkimuksessaan vuodelta 1989 yhdistävät Weilin ajattelua Frankfurtin koulun ja erityisesti Jürgen Habermasin viimeaikaisiin käsityksiin yksilöiden ja yhteiskunnan sekä kansalaisten ja valtion suhteesta: ”*Like the Frankfurt School, Weil was impressed with the shift of power in the relations between individual and state*

kitsee, että kun vanhalla ja keskiajalla eettisen toimijan angstisuus liittyi ensisijaisesti paikkaan ja oli esimerkiksi harharetkeilijän huolta siitä, ettei hän löydä takaisin kotiin, se uudella ajalla muuttui ajan ahdistukseksi, huoleksi suhteessa lineaariseen aikaan.

Tulevaisuudenutopia toi *polikseen* politiikan. Platonin *polikseen* liittynyttä ominaispiirrettä, eli paikan yhdentekevyyttä, ei voida soveltaa moderniin kansallisvaltioon, sillä kansallisvaltio on syntynyt sotien tuloksena ja sitoutunut paikkaan antaen paikattomuudelle merkityksen vain aika-akselilla: suhteessa tulevaisuuden päämääriin. Samalla *poliksesta* katosivat jatkuvuus, pysyvyys ja muuttumattomuus, sillä lait menettivät absoluuttisen arvonsa sodissa ja tulivat itsenäisissä valtioissa harjoitettavan politiikan välineiksi. Lakien ja arvojen ajautuminen erilleen on Weilin käsityksen mukaan yhtä pahoin ristiriidassa lakien olemuksen kanssa kuin edistyksen pyrkimys politiikassa on *poliksen* arvofilosofisen pysyvyyden kanssa. Weil toteaa, että myös silloin

> [k]un maassa rehottava laittomuus ja juurettomuus eivät ole valloituksen seurausta vaan aiheutuvat laillisen vallan väärinkäytöstä, ne välttämättä synnyttävät edistyksen pakkomielteen, koska kaikkien pyrkimysten päämäärä sijoitetaan tulevaisuuteen. [*La rupture de la légitimité, le déracinement quand in n'est pas dû à la conquête, quand il se produit dans un pays par suite de l'abus de l'autorité légitime, suscite inévitablement l'idée obsédante du progrès, car la finalité se tourne alors vers l'avenir.*][193]

Kun kuvittelu asetettiin välttämättömän konkretian tilalle, syntyi ohjelmallinen politiikka. Koska kuvitteleminen ei onnistu ilman järkeä, järki ja rationaalisuus alettiin valistuksen aikana ymmärtää politiikka-

that had taken place in the twentieth century. Plato's vision of society as the 'Great Beast' helps express the power held over individuals in modern societies and shows why it difficult to think of justice in distributive terms exlusively, since that conception assumes the integrity and independence of individuals. Our discussion of justice has to take into consideration the chance in balance between state and civil society as well as the power of the social machine to crush individual lives." Blum ja Seidler 1989, s. 280.

Muiden muassa Weilin (*ÉHP*) kuvaamien historian tapahtumien vuoksi kansalaisten ja valtion suhteisiin ei voi Blumin ja Seidlerin mielestä enää liittyä sellaisia keino–päämäärä-asetelmia, jotka korottaisivat yhteiskunnan tai valtion kansalaisten tai yksilöiden yläpuolelle ja jotka niin tehdessään kirkastaisivat valtioutopioiden päämääriä viitoittaneen loiston. Kiintoisaa on, että Weilin mielestä utopioiden ja suurten *telosten* aika oli jo 1930-luvulla peruuttamattomasti ohi. Blumin ja Seidlerin mainitsemista yksilöllisyydestä ja distributiivisesta oikeuskäsityksestä puolestaan on todettava, että Weil kannatti yksilönvapautta ja distributiivista oikeuskäsitystä huomattavasti varauksettomammin kuin Blum ja Seidler yllä mainitussa sitaatissa.

[193] *PG*, s. 198.

na. Valistukseen kuului myös yksisuuntaisuus, jossa kaikki ponnistukset oli tarkoitus keskittää yhteen päämäärään. Utopiat olivat järjen asettamia poliittisia päämääriä. Kun tähän liittyen oli pakko ajatella, että poliitikot ovat epäitsekkäitä ja ajattelevat eettisiä kysymyksiä, oli valtiota koskevista kuvitelmista siirrytty jo ihmisen perusluonnetta koskeviin fantasioihin. Tämä merkitsi, että kun romahdus viimeistään ensimmäisessä maailmansodassa tuli, se romutti valtioutopioiden lisäksi myös yleisen kehitysoptimismin. Espanjan sisällissodanaikaisissa muistiinpanoissaan Weil toteaa, että ”[m]arxismin ja koko 1800-luvun suuri erehdys oli usko, että kävelemällä suoraan eteenpäin päästään kohoamaan ilmaan. [*La grande erreur des marxistes et de tout le XIXe siècle a été de croire qu'en marchant tout droit devant soi, on monte dans les airs.*]”[194]

Weilin toteamus kuvastaa takaiskua, jonka utopistinen politiikka kärsi 1900-luvulla. Samalla se kertoo poliittisten kehityskertomusten perustanmenetyksestä. Utopioiden menetettyä uskottavuuttaan myös valoisampaa huomenta lupaavien aatteiden kannatus hupeni. Weilin ajatuksia voitaisiin tulkita myös niin, että politiikan ongelmana ei ollut minkään yksittäisen utopian pahuus sinänsä vaan utopioihin ylipäänsä sisältyvä ajatuksellinen loukku, joka saattoi antaa niille demoniset kasvot. Lausuttujen tarkoitustensa vastaisesti yhteiskunnalliset utopiat sisälsivät repressiivisen vallan aineksia jo siksi, että niissä luotiin alisteinen suhde johonkin ylempään, kaukaiseen ja tavoiteltavaan. Unelmavaltion pystyttäminen haaveiden todellisuuteen ei ollut pelkästään toiveita herättävä näky vaan pettymyksiä kylvävä lupaus, joka saattoi osoittautua katteettomaksi. Tällainen optimismi saattoi olla myös hyvin dogmaattista. Sen mukaisesti ihmiset kyselivät ja etsivät näköaloja ja vaihtoehtoja olettaen, että niitä joka tapauksessa on. Valistusfilosofit sekä heitä edeltäneet rationalistit, kuten Descartes ja Leibniz, uskoivat elävänsä parhaassa mahdollisessa maailmassa, elleivät vielä omana aikanaan, niin joka tapauksessa läheisessä tulevaisuudessa.

Jo kristillisen ajatteluperinteen taivas ja helvetti -spekulaatiot toimivat myöhempien tulevaisuudenutopioiden tavoin. Uskonnolliset paratiisivisiot vaikuttivat ihmisiin jopa voimakkaammin kuin sosiaaliset ja poliittiset utopiat, mutta niiden vaikutukset jäivät regression ja holhoamisen tasolle. Toisaalta ne loivat maaperän sille, että ihmiset myöhemmin suostuivat poliittisten auktoriteettien johdettaviksi. Nämä käyttivät hyväkseen korkeita odotuksia, houkuttelivat esiin ihmisten uskon omien mielipiteiden oikeutukseen ja täsmensivät päämäärät enemmistöjen toiveita vastaaviksi. Siten ei liene ihme, että Weil saattoi nähdä fasismin seurauksena pitkästä historiallisesta tapahtumasarjasta, jossa kristin-

---

[194] *C3*, s. 66. Kohta esiintyy myös kokoelmassa *PG* (s. 198).

usko, marxismi ja edistysusko liittyivät valistusoptimismin siivittäminä toisiinsa.[195]

Valistus, edistys ja marxismi näyttivät kietoutuvan Weilin ajattelussa yhteen. Hänen kuvailemansa matka kristillisistä utopioista valistuksen ajan sosialistisiin utopioihin on pitkä, mutta se ei sulje pois kaikille utopioille ominaista kirkasotsaisuuden mielialaa, jonka tuloksena maa katosi jalkojen alta niin kirkon kuin sosialisminkin triumfikulkueilta. Weilin mielestä vasta ensimmäisen maailmansodan vaikutus oli riittävän järkyttävä paljastamaan sokeaan ihanteellisuuteen liittyvät vaarat. Onnetonta hänen mukaansa on, että ensimmäisten suursotien jälkeen ihmiset eivät olleet entistä viisaampia. Samalla kun sodat tuhosivat kehitysuskon kielteiset puolet, ne murskasivat perustan luottamukselta, jota yhteiskunnan kehittäminen olisi vaatinut. Sotien tuloksena ihminen paitsi jäi yksin, myös joutui kohtaamaan oman nihilisminsä.

Weilin esittämästä utooppisen ajattelun kritiikistä voidaan erottaa seuraavia näkökohtia. Ensinnäkin Weil ilmaisee huolensa, että vallankumoukset ovat olleet kulttuurimme piirissä useammin väkivaltaisia ja poliittisia kuin intellektuaalisia. Tämä havainto on omiaan liittämään Weiliä itseään intellektuellien joukkoon. Toisena näkökohtana voi mainita syyn siihen, *miksi* myös intellektuaaliset vallankumoukset ovat muuttuneet verisiksi. Taustalla vaikutti utooppiseen ja teleologiseen ajatte-

---

[195] Katso artikkeleita ”Examen critique des idées de révolution et de progrès” (*OL*, s. 178–184) ja ”Y a-t-il une doctrine marxiste?” (*OL*, s. 221–254). Blum ja Seidler täsmentävät, että Weilin esittämien edistysutopioiden kritiikeissä oli kyse enemmänkin valistusajattelun kuin marxilaisen teleologian arvostelusta: ”*This assumption of progress in history is drawn by Marx from Hegel and is shared by nineteeth century thinkers generally, but is rooted ultimately in the Enlightenment. In contrast to the Enlightenment thinkers, however, Marx did not see the progress of history as a linear development.*” Blum ja Seidler 1989, s. 43.

On jälleen vaikea sanoa, missä määrin tämäkin tosiasia on ollut Simone Weilin tiedossa. Toisaalta Blum ja Seidler puolustavat Weilin tekemiä tulkintoja hänen ajatteluaan seuraavasti referoiden: ”*Nevertheless, says Weil, Marx's (and Hegel's) less linear, more dialectical understanding of the process of history still involves a kind of* faith *that ultimately historical development is going in a humanly* positive *direction.*” Blum ja Seidler 1989, s. 43–44. Korostus lisätty. Weilin ajattelussa näyttäisi tämänkin mukaan olevan kyse enemmän itse edistysmetafysiikan kuin teleologisen historiakäsityksen kritiikistä, mitä tukee myös David McLellanin (1989, s. 70) arvio.

Joka tapauksessa vuoden 1934 kirjoituksessaan ”Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale” Weil näyttää kohdistaneen sekä edistyksen että marxilaisen kumoksellisuuden kritiikkinsä yhtä kaikki Ranskan suuresta vallankumouksesta alkunsa saaneeseen valistuksen aikaan: ”Sitten vuoden 1789 jälkeen on ollut yksi taikasana, joka sisällyttää itseensä kaikki ajateltavissa olevat tulevaisuudet, ja se ei ole milloinkaan niin täynnä toivoa kuin epätoivoisia tilanteita; tuo sana on 'vallankumous'. [*Il est cependant, depuis 1789, un mot magique qui contient en lui tous les avenirs imaginables, et n'est jamais si riche d'espoir que dans les situations désespérées; c'est le mot de révolution.*]” *OL*, s. 58.

luun liittyvä sosiodynamiikka. Haaveet paremmasta yhteiskunnasta idättivät poliittisia lupauksia ja asettuivat yhteiselämän *teloksiksi,* jolloin kansakunnat ja väestöt ajautuivat ihanteiden valtaan. Politiikanteko voi koostua tietenkin lähinnä oikeudenmukaisen elämän tavoittelemisesta, mutta mikäli politiikassa tavoiteltava oikeus samastetaan johonkin platonisen ideaalin kaltaiseen absoluuttiseen hyvään, alkaa politiikka toimia metafyysisen järjestelmän tavoin. Politikointi siirtää immanentit ja relatiiviset oikeudet idealisoidun hyvän tasolle, jolloin hyvä ja oikeudenmukainen menevät keskenään sekaisin. Suhteellinen ”oikeudenmukaisuus” alkaakin näyttää ehdottomalta ja yleispätevältä hyvältä, jonka mukaan asiat ovat, ovat olleet ja ovat aina. Tuloksena on, että ihmisten toiminta alkaa ohjautua päämääristä, joita pidetään ikuisina ja itsessään arvokkaina, vaikka tosiasiassa ne ovat relatiivisen oikeusharkinnan työtä. Näin voidaan ymmärtää, miksi Weil piti esimerkiksi kielen ja käsitteiden valtaa kohtalokkaana. Se kun se alkaa helposti lietsoa noita omaa elämäänsä eläviä metafyysisiä utopioita, ja aistillisen elämän ja käsitteellisten konglomeraattien yhteys katkeaa.

Kolmas ja Weilin omana aikana hyvin keskeinen näkökohta, joka hänen esittämistään utopioiden arvioinneista erottuu, on käsitys, että kommunismi ja fasismi olivat samaa aatteellista juurta. Ne hyödynsivät tuota jatkuvan liikekannallepanon ja katteettoman optimismin hedelmöittämää reippauden palvontaa, jossa uskottiin (Weilin omin sanoin), että ”kävelemällä suoraan eteenpäin päästään kohoamaan ilmaan”. Ja lentoonhan nuo aatteet lähtivätkin. Ajatuksen taustaksi voidaan toistaa jo eräänlaiseksi kliseeksi muodostunut toteamus, että marxismi tuotti vastavaikutuksenaan fasismin (sisältäen nationalismin). Kansallissosialismi hyödynsi työväenliikkeen ihanteita ja terminologiaa oman nimensä loppuosaa myöten. Fasismi oli siis sosialismia, joka lepäsi kansallismielisyyden kivijalalla, kun taas vasemmistolainen sosialismi koetti pyrkiä ihmisten ja yhteiskunnan yhdenmukaistamiseen kansainvälisen toiminnan kautta. Tässä mielessä sosialismi oli jopa hyökkäävämpää kuin saksalainen nationalismi, jonka motiivit voi nähdä puolustuksellisempina ja sisäänpäin kääntyneempinä. Marxilaiset puolestaan ovat mielellään nähneet fasismin ja natsismin pelkkänä kansan kosiskeluna samoin kuin eksistentialismin, jonka oppeja natsien väitetään myötäilleen. Tämän mukaan ajatellen porvarit olisivat yhtä syyllisiä kuin vasemmistolaisetkin. Kuten syyllisiä etsittäessä usein käy, kaikki ovat joko syyllisiä tai pelkkiä ”uhreja”.

Sokea usko utopioiden toteutumiseen sai joka tapauksessa aikaan sen, että ihmisten luottamus ideologisiin oppeihin vahvistui. Tällöin luo-tiin perusta enemmistöjen varaan vannoville massakulttuureille. Myös Weiliä itseään voidaan arvostella ihanteellisuudesta, mutta häntä voidaan lisäksi kiittää sen paljastamisesta. Weilin käsitys siitä, miten

jumalalliset periaatteet, uskomukset ja lait syntyvät, vastaa pitkälti Marxin ajatusta, että nämä ovat tulosta ihmisten omasta toiminnasta. Tärkeää onkin huomata, ettei Weilin kritiikin kohteena oikeastaan ollut *Marxin* vaan *kommunismin* unelmien kovuus.

Joka tapauksessa historiallisesti selvää on, että pitäessään sosialistista valtiojärjestelmää eräänä vuosisatansa moraalisena ongelmana Weil tarttui rohkeasti aiheeseen, johon monet muut filosofit ottivat kantaa vasta hänen jälkeensä. Toisaalta voi nähdä, etteivät Weilin arviot Marxista ja marxilaisuudesta olleet sisällöltään eivätkä asemaltaan ensisijaisesti historiallisia tai aikaan sidottuja. Sen sijaan ne olivat moraalisia ja valottavat meidänkin aikamme valtapoliittisia tekijöitä, jotka piilevät totalitaaristen valtioiden takana. Sekä marxismi että fasismi hyödyntävät samoja voimia: enemmistöjen hurmiota ja massakulttuurin voimaa. Marxismi ei edustanut Weilille missään tapauksessa moraalifilosofista teoriaa. Paremminkin marxilaiset opit olivat luonnehdittavissa pelkiksi historiallisiksi kehityskertomuksiksi, joiden tarkoitus oli toimia taloudellis-teleologisena luokkastrategiana. Utooppisen *telos*-ajattelun heikkouksia lukuun ottamatta siinä ei olisikaan ollut mitään arveluttavaa, mikäli marxismin poliittinen ohjelma olisi pysynyt kritiikille avoimena ja sen kannattajat älyllisesti vilpittöminä. Niin ei kuitenkaan käynyt.

Marxilaiset itse pyrkivät asettamaan dialektisen kehityksen ehdot paikoilleen tavalla, jonka tuloksena syntyisi väistämättä kommunistinen yhteiskunta, ja he tekivät sen väkivaltaisesti. Dialektiselle kehitykselle ei riittänyt, että teesiä seurasi antiteesi ja syntyvää ristiriitaa synteesi, vaan teesin oli alun perin oltava sellainen, että antiteesi sen kautta saattoi tulla mahdolliseksi. Tämä puolestaan ei käynyt päinsä ilman väkivaltaa ja pakottavia oletuksia todellisuuden luonteesta. Toisaalta Hegeliltä lainattu dialektinen malli osoitti kelvottomuutensa jo poliittishistoriallisessa suhteessa. Leniniläisen imperialismitulkinnan mukaan kapitalismi pystyi pelastamaan itsensä käyttämällä hyväkseen kehitysmaita, eikä kapitalismin tarvinnutkaan tuottaa vastavoimaansa oman kulttuuripiirinsä sisällä. Koska kapitalismi pystyi luomaan oman hyvinvointinsa siirtomaapolitiikan lapiolla, myös sosialistista vallankumousta pidettiin länsimaissa mahdollisena ainoastaan väkivaltaisen kumouksen kautta. Tämä selittää sen, miksi Weilin valtakritiikit saattoivat ulottua marxilaisen yhteiskuntanäkemyksen dialektiseen alkuperään, sen epäonnistuneisiin ja umpikujia synnyttäneisiin tulevaisuudentulkintoihin asti. Niiden väkivaltaa lietsova luonne selittää myös sen, miksi Weil saattoi nähdä leniniläisen tieto-opin perin pohjin viallisena oppina.[196]

---

[196] Weilin suhteesta Leniniin katso hänen kirjoitustaan ”Sur le livre de Lénine ’Maté-

Weilin ajatuksia voidaan tulkita myös hänen jälkeensä muotoiltujen yhteiskuntateorioiden valossa. Näin tehdessääni en tukeudu niinkään Weilin ajatuksiin sinänsä vaan siihen, mitä merkitystä niillä voi olla suhteessa eräiden Frankfurtin koulukunnan piirissä toimineiden yhteiskuntafilosofien ajatuksiin. Tähtäimessä pidän tällöin Saksasta Yhdysvaltoihin siirtyneen psykoanalyytikon, Erich Frommin, teoksissaan *Tuhoava ihminen* ja *Pako vapaudesta* esittämiä tulkintoja.[197]

Frommin käsityksen mukaan uuden ajan alulle oli ominaista ihmisten voimakas yksilöllistyminen, johon liittyivät sukulaisuusyhteyksien väljentyminen, elinkeinovapauden ja liikkuvuuden kasvu sekä riippumattomuus ulkopuolisista auktoriteeteista. Sen sijaan vielä vanhalla ajalla ja keskiajalla ihminen oli käsitetty ensisijaisesti alamaiseksi kirkolle, joka saneli oikean opin ja piti huolta pelastuksesta. Ihminen saattoi tuntea itsensä Jumalan kuvaksi, jonka turvallisuus oli taattu ja joka ei ollut muusta luomakunnasta erillinen, itsestä tietoinen ja vastuullinen olento. Uudella ajalla uskonpuhdistus kumosi käsityksen kirkon erehtymättömyydestä, ja ihmisen jumalausko julistettiin yksityisasiaksi. Tätä kautta uskonnollinen maailmankuva muuttui henkilökohtaiseksi suhteeksi, jossa kirkko oli vain palvelijan virassa. Vapauduttuaan henkisistä kahleista ihminen jäi kuitenkin vapautensa kanssa yksin. Juuri tästä seuraa Frommin ajatus siitä, että vapaus voi olla myös vaarallista, ja näkemys, että ihmiset haluavat paeta omaa vapauttaan. Koska pelissä oli varsin korkea panos eli ihmisen sielun kadotus tai pelastus, ihminen asetettiin suureen vastuuseen. Se puolestaan tuotti ihmisille ahdistusta.

Ihmisillä oli kaksi mahdollisuutta vapautumiseen: vapaus valita joko omiin kykyihinsä luottava tieteen ja valistuksen tie tai ihmisen heikkoutta, pahuutta ja kyvyttömyyttä korostava uskonnollinen tie. Sekä maalliset että kirkolliset auktoriteetit suosittivat oman valtansa säilyttämiseksi mieluummin kriittisen ajattelun hylkäämistä ja luottamista kirkon tai poliittisen hallinnon voimaan.

Monet vapauden sietämättömäksi taakaksi kokeneet ihmiset eivät halunneet valita vapautta vaan olivat tyytyväisiä saadessaan vieritettyä sen pois harteiltaan. Kun taivaallinenkin auktoriteetti oli menettänyt suuren osan uskottavuudestaan, ihmiset olivat entistä alttiimpia uusille opeille. Niinpä ihmiset epäsuorasti alistettiin maallisten auktoriteettien alaisuuteen, jolloin valtaa oli mahdollista käyttää itsevaltaisesti. Odotta-

---

rialisme et empiriocriticisme'" teoksessa *OL* (s. 45–53).

[197] Katso Erich Frommin teosta *The Anatomy of Human Destructiveness* vuodelta 1973 (suom. *Tuhoava ihminen*) ja kahdella eri nimellä suomeksi julkaistua teosta *Escape from Freedom* vuodelta 1941 (suom. *Pako vapaudesta* ja *Vaarallinen vapaus*). Esimerkkinä johdantoteoksesta Frankfurtin koulukunnan ajattelijoiden esittämiin natsismiselityksiin katso Eero Ojasen teosta *Filosofiat ja fasismi* vuodelta 1989.

essaan saavansa oman osansa yhteiskunnallisesta hyvästä tulevaisuudessa tai vallankumouksessa ihmiset alistuivat mielellään taloudellisten ja teknisten mekanismien sekä totalitaaristen järjestelmien välikappaleiksi.

Weilin edustaman eksistenssifilosofian kannalta tärkeää on, että sekä marxismi että fasismi edustivat juuri noita maallisia joukko-oppeja ja hyödynsivät niin sanottua tavallisuuden ihannetta. Sen sijaan eksistenssifilosofioille itselleen on ollut tyypillistä erilaisuuden ja massakulttuurista poikkeamisen suosiminen. Tässä mielessä eksistenssifilosofioihin liitetty yksilön korostaminen *ei ollut* massakulttuurin ehto, vaikka yksilöt saattoivatkin kokea myös omaan yksinäisyyteensä liittyvää ahdistusta ja halua paeta totalitarismien taakse. Tosiasiassa eksistenssifilosofiat kanavoituivat tavallisuuden ihanteiden *kritiikeiksi*, jollaisina ne oli suunnattu fasismin käyttövoimia vastaan. Esimerkiksi Heideg-gerin esittämää *das Man* -kritiikkiä *Sein und Zeitissa* (1927) voidaan hyvinkin pitää fasismiin kohdistuvana epäsuorana arvosteluna; olihan fasismi pohjimmiltaan *das Manin* eli ”kenen tahansa” harjoittamaa bar-bariaa.

Sen sijaan fasismille itselleen ei ollut ominaista tavallisuuden eikä arkipäiväisyyden arvosteleminen. Fasistien sen enempää kuin kommunistienkaan tarkoitus ei ollut kohottaa ketään kansan *yläpuolelle* vaan ylentää työväenluokka aivan tarkalleen kansan tai kunnon kansalaisuuden *tasolle*. Kansa nähtiin pohjimmiltaan yksiaineksisena, mikä on eksistenssifilosofioiden vastaista. Samanlaisena näkemiseen liittyivät yhden johtajan, yhden kansan ja yhden markan vaatimukset. Yhteiskuntakritiikki, joka näkee tavallisuuden ideaalia arvostelleet filosofit vain ”itsensä korottaneina fasisteina”, on selityksenä yksinkertaistava. Se jättää avoimeksi kysymyksen, mikä todella yhdisti kansojen enemmistöt autoritaariseen käskysuhteeseen sen alistuvaksi osapuoleksi. Kehittyneet fasismin analyysit (kuten Frommin) ovatkin osoittaneet, että fasismin teki mahdolliseksi nimenomaan tavallisten ihmisten halu luopua vaikeaksi osoittautuneesta vapaudestaan ja alistua helposti omaksuttavien utopioiden välineiksi. Fasismin saivat siis aikaan tavallisten ihmisten innostus pykälämahtien voimaan, erilaisuuden likvidointi, johtajan nouseminen suoraan kansan omista riveistä sekä vallan näennäinen palauttaminen kansan karttuisaan käteen.

Weilin näkemysten kannalta keskeistä on, että utooppinen ajattelu *sinänsä* ei ollut tässä prosessissa kielteinen osatekijä; sehän antoi ihmisille myös myönteisiä voimia ja innostusta. Ikävää sen sijaan oli se, että tarjolla olevat utopiat olivat niin *huonoja*. Kristinusko siunasi yhteiskunnallisen vääryyden selittämällä, että maailmassa vallitseva pahuus johtuu synnistä. Paavit suutelivat natseja Benito Mussolinin luovutettua katoliselle kirkolle maa-alueen Vatikaanivaltion perustamista varten vuonna 1928. Marxismin ja fasismin omat heikkoudet on todettu jo edel-

lä. Onnetonta on, että näiden ”huonojen utopioiden” kautta ihmisten elämällä tunnustettiin olevan merkitystä vain sikäli, kuin ne voitiin alistaa etukäteen päätetyn historian kontekstiin. Tällaisten kokonaisjärjestelmien yhteinen heikkous oli irrationalismi. Myöskään kokonaisjärjestelmistä luopuminen Hegelin ja Marxin jälkeen ei ollut tuonut asiaan suurta parannusta, sillä Schopenhauerin ja Nietzschen myötä oli ajauduttu pessimismiin. Tuota kehityssuuntaa voi kuitenkin pitää vähemmän vahingollisena vaihtoehtona, sillä nämä yksilöä korostaneet individualistit eivät pyrkineet perustamaan joukkoliikkeitä, kuten marxilaiset, jotka pyrkivät samastamaan järjen käytön ja omat poliittiset tarkoitusperänsä. Tunnetusti myös Nietzscheä ryöstöviljelivät myöhemmin kansallissosialistit, vaikka hän itse puhui filosofien omaehtoisuuden puolesta ja esitti myös purevaa saksalaisuuden kritiikkiä.

Weilin merkitys kyseisten näkökohtien esiin nostajana lienee siinä, että hän arvosteli samanaikaisesti kirkon, marxismin ja fasismin muodostamia totaliteetteja piiloutumatta yhdenkään selän taakse. Sokraattisen rauhallisesti ja sivusta katsellen Weil toteaakin: ”Meidän päivinämme ihmiset janoavat totalitarismia ja inhoavat sitä, ja melkein jokainen rakastaa yhtä totalitarismin muotoa ja vihaa toista. [*Aujourd'hui, on a la soif et l'écoeurement du totalitarisme, et presque chacun aime un totalitarisme et en hait un autre.*]”[198]

Suhteutettaessa Weilin ajatuksia muihin yhteiskuntafilosofeihin on jännittävää huomata, miten hänen käsitteidensä kautta avautuu jatkuvasti uusia ja tuoreita ja usein yllättäviäkin näkökulmia yhteiskuntateorioihin. Eräs tällainen aihealue on hänen esittämänsä tiedekritiikki, joka omalla tavallaan muistuttaa myös Frankfurtin koulukunnan filosofien esittämiä järkeisuskon arvosteluja. Yhtymäkohdat liittyvät edistyksen ja valistuksen päämääriin. Valistuksen aikakaudella lähdettiin siitä olettamuksesta, että ihminen voitaisiin tiedon avulla vapauttaa pimeiden ja ahdistavien myyttien orjuudesta. Todellisuuden järkiperäisen hallinnan perustana oli ajatus, että maailma voitaisiin mitata ja ilmaista matemaattisen täsmällisesti. Pyrkiessään paljastamaan todellisuutta positivistinen tiede tuli tosiasiassa myös vääristelleeksi ja yksiulotteistaneeksi sitä, aivan niin kuin Herbert Marcuse toteaa teoksessaan *Yksiulotteinen ihminen* (*One Dimensional Man*).[199] Hänen mukaansa moderni tiede onnistui tekemään luonnosta ihmisen tarpeita palvelevan välineen, mutta samalla se tuli kohdelleeksi ihmistä itseään välineellisyyden näkökulmasta. Myös Weilin mielestä positivismin uhka kulttuurille oli

---

[198] *PG*, s. 201.

[199] Katso Herbert Marcusen teosta *One Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* vuodelta 1964; lähteenä vuoden 1968 painos.

juuri noissa hänen luettelemissaan mittaamisen ja laskettavuuden ihanteissa. Kiistämällä muut kuin mitattavissa ja laskettavissa olevat faktat positivismi tuli opettaneeksi, että arvot olivat pelkkiä mielipideasioita eikä niistä voinut olla filosofista tai tieteellistä tietoa. Juuri tässä ilmeni modernin ajan nihilismi, joka saattoi estää ihmisiä näkemästä todellisuutta koko rikkaudessaan. Ekstaktit tieteet edustivat todellisuuden pirstaloimista, hallintapyrkimystä ja yksiulotteistamista. Jos maailmankatsomukselliset kysymykset työnnetään filosofiasta ja tieteestä sivuun, kuten positivismi teki, silloin ihmiset vasta pimeiden voimien pitkospuille joutuvatkin. Weilin käsityksiä kuvaa Nietzschen toteamus, että mikään sellainen ei ole suuriarvoista, mikä pitää todistaa.[200] Näiden ”todistumattomien asioiden” merkitys olisi siis syytä myöntää, vaikka niistä ei voikaan olla tieteellistä tietoa.

Toinen tieteitä koskeva ajatuskulku, joka on yhteinen Weilille ja Frankfurtin koulukunnan vaikuttajille, liittyy politiikan estetisoimiseen. Fasismi voidaan nähdä eräänlaisena yrityksenä kaunistaa politiikantekoa. Jo sana ”työväenluokka” oli karkea ja kaunisteleva määre, koska työväenluokka koostui hyvin erilaisista ihmisistä. Sen mukaisessa romantisoivassa ajattelussa kansa käsitettiin suureksi yksilöksi, minän jättiläismäiseksi peilikuvaksi. Tässä mielessä totalitarismi oli ”inhimillistä, liian inhimillistä”. Sille myyttiselle ajattelulle, jota Weil vastusti, oli ominaista ajattelutapa, että ihminen ja poliittinen järjestelmä liittyvät orgaanisesti yhteen. Kyseessä oli siis Weilin kuvailema ”suuri eläin”, joka ahmaisee nopeasti myös yksilölliset osatekijänsä tehden heistä oman koneistonsa rattaita.

Entä mikä sitten oli Weilin itsensä rooli tässä tapahtumisessa? Oliko hänkin mystinen ajattelija? Tähän kysymykseen palataan yksityiskohtaisesti myöhemmin, mutta jo tässä vaiheessa on syytä sanoa, ettei Weil mystifioinut valtaa. Hän esitti suorasanaista myyttisellä perustalla lepäävien valtakäsitysten kritiikkiä ja esitti mystifioivan kielenkäytön purevaa arvostelua monissa yhteiskunnallisissa pamfleteissaan. Weilin oma käsitys vallasta yliyksilöllisenä suhteena voidaan helposti riisua kaikista mystifioinneista. Nähdäänpä vallan takuumiehenä sitten Jumala tai Paholainen, mitään mystistä ei ole niissä Weilin tekemissä *historian tulkinnoissa*, joiden kautta hän halusi paljastaa vallan ja metafysiikan luonteen. Tässä mielessä Weilin filosofia oli paremminkin kaikkea yliluonnollisuutta purkavaa kuin mystisiä oletuksia luovaa. Toisaalta pitää paikkansa, että näkemykset, joilla jotakin tendenssiä vastustetaan, ovat usein sen leimaamia, mitä vastaan ne on suunnattu. Myös Weilin ajatukset altistuivat temaattisesti uskonnolliselle ja poliitti-

---

200 Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 18).

selle argumentaatiolle, mutta hänen tietoinen vastarintansa teki hänestä lähes immuunin populistiselle retoriikalle.

Weilin ajattelun dekonstruktiivisia piirteitä korostavat myös hänen näkemyksensä siitä, kuinka suuret utooppiset aatteet syntyivät. Tieteiden piirissä ne artikuloituivat Kantin ideana päämäärien valtakunnasta ja täydellistyivät Hegelin ja Marxin opeissa. Olennaista on, että Weilin näkökulmasta edistyksen ajatus sai energiansa *yhteiskunnassa tapahtuneista muutoksista* ja ohjelmallistui aatteissa ja filosofiassa *näiden muutosten seurauksena*. Weilin filosofiakäsityksen ymmärtämiselle keskeistä onkin huomata järjestys, jossa hän katsoo näiden asioiden seuranneen toisiaan. Ensin olivat yhteiskunnalliset tapahtumat, joiden tuloksena päämäärien ajatus tuli tarpeelliseksi, ja vasta päämäärien ja edistyksen organisoimiseksi syntyivät suuret filosofiat. Tässä mielessä filosofiat eivät ole niinkään toimineet älyllisinä uudistajina tai suunnannäyttäjinä kuin vain seurailleet omaa aikaansa ja olleet yhteiskunnan tilan oireita. Filosofienkin esiteoreettisen taustaehdon muodostivat siis käytännöllinen elämä ja siihen sisältyvät valtasuhteet. Tämä ilmeni muun muassa Weilin käsityksessä siitä, miten metafysiikat syntyvät: ne ovat lähtöisin valtapolitiikasta.

Edellä esitettyjen vertailujen ja pohdintojen lopuksi on syytä vastata kysymykseen, mitä merkitystä Weilin rinnastamisella niin sanotun Frankfurtin koulukunnan piirissä esitettyihin ajatuksiin lopulta on. Vertailun kautta Weilistä paljastuu ajattelija, jonka ideoilla voi olla kantavuutta myös tämän hetken eurooppalaisessa politiikassa. Hänen nimensä välähteleekin toistuvasti siellä täällä. Kenties tämä kertoo siitä, että ideologisen jännitteen sulamisen myötä sellainenkin ajattelijapersoonallisuus kuin Weil ja hänen esiin nostamansa teemat on voitu jälleen myöntää ajankohtaisiksi. On hyvä muistaa, että nykyaikaisen Euroopan yhdentymispyrkimykset saivat alkunsa ennen muuta ranskalaisen vastarintaliikkeen aloitteesta. Sen piirissä työskenteli myös Simone Weil. Weilin ajatusten tutkiminen saattaa paljastaa osan niistä ideaaleista, jotka toisen maailmansodan jälkeen olivat Euroopan yhdentymisen pohjana mutta jotka nopeasti haihtuivat ilmaan niin sanotun kylmän sodan vuosina. Näitä ihanteitaan Weil luetteli teoksessaan *L'enracinement*, johon palataan tarkemmin tämän tutkimuksen viimeisessä pääluvussa. Kiinnostavaa on huomata, että niin hänen kuin yleiseurooppalaisen politiikankin päämääränä oli turvata rauha ja väkivallattomuus Euroopassa. Keinoina tämän päämäärän saavuttamiseen pidettiin ihmisen henkisten ja sosiaalisten tarpeiden tyydyttämistä kaikissa niissä yhteyksissä, joissa monikansallinen Eurooppa saattoi näyttää uusiutuvasti erilaiset kasvonsa. Samalla kun ideologioiden kilpailu johti valtioiden blokkiutumiseen ja politiikan polarisoitumiseen, se nosti kuitenkin etualalle taloudellisen ja sotilaallisen kilpailun. Tässä mielessä tuntuisi

houkuttelevalta ajatella, että myös Weilin filosofiaa kohtaan virinnyt kiinnostus olisi merkki etupiirijaon purkautumisesta sekä halusta palata siihen, mikä kylmän sodan aikana peittyi: kulttuurimme henkiseen perustaan.

Weilin mielestä moraalin ongelma ei ollut arvotyhjiö tai arvojen kieltäminen. Ongelmana Weil näki arvojen priorisoinnin, arvojärjestysten asettamisen ja ymmärtämisen. Hänen mukaansa eettiseen reflektioon kykenee vain ihminen, joka ymmärtää oman olemisensa lähtökohdat, rajat ja taipumukset ja pystyy kokemaan itsensä arvokkaaksi. Itsestään epävarma ja paikkansa kadottanut ihminen on altis oppien ja aatteiden johdateltavaksi. Olennaista oli pohtia, miten sovittaa yhteen ihmisten fyysiseen ja henkiseen rakenteeseen liittyvät tarpeet ja antaa tilaa yksilöiden erilaisuudelle. Politiikan tasolla kysymys voitaisiin esittää myös seuraavasti: miten taata demokratia ilman, että demokratiaan liittyvä individualismi ja liberalismi ismiytyvät ja johtavat yksilöllisyyden ryöstäytymiseen käsistä kansanvaltaa ja ihmisten omia toimintaehtoja vastustavaksi tekijäksi? Näinhän niin sanotun kuriliberalismin aikakaudella on käynyt, kun ihmisen julistamista vapaaksi on käytetty myös argumenttina todellisten kansalaisvapauksien ja toimintakyvyn vähentämiseen esimerkiksi sosiaaliturvaa ja koulutusresursseja leikkaamalla.

2.6. Demokratian ansa

Kehittyvälle hyvinvointivaltiolle on ominaista, että se pitää saavutetun edun periaatteen mukaisesti kiinni utopistisista tavoitteistaan. Tästä Weilin käsityksen mukaan johtuu, että modernissa valtiossa ihmisten kannattaa yhdistää voimat niiden kanssa, joiden tilanne ja päämäärät ovat samat. Näin yliyksilöllinen politiikan taso järjestäytyy, ja järjen päämääriä alkavat säädellä puolueet.[201] Puoluetoiminta noudattelee siis vallan laajenemis- ja keskittymispyrkimystä.

Weil ei pitänyt puoluepolitiikkaa hyvänä tapana toimia. Kansallisvaltiossa vallanjako-ongelma on keskeisin, ja sitä varten on pitänyt kehittää laajoja kontrollijärjestelmiä, joista tärkein on edustuksellinen demokratia. Weil hyväksyy kyllä demokratiaan liittyvän tasa-arvon ihanteen, joka kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa toteutui julkisuuden, luottamustehtävien arvonnan ja virkakierron kautta, mutta hänen näkemyksensä mukaan moderniin demokratiaan sisältyy ansa.

Kun kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa demokratia oli keino, jonka kautta kansalaiset voivat vaikuttaa *omiin* asioihinsa, nykyajan demo-

[201] *E*, s. 44.

kratia on edustuksellista valtapolitiikkaa, jossa moderni ihminen pyrkii laeilla hallitsemaan ja yhdenmukaistamaan kaikkia ihmisiä. Suurissa kansallisvaltioissa sovellettuina mielipiteenvapaus ja demokratia mahdollistivat poliittisen vaikutusvallan ja luottamuksen kalastelun sekä populismin. Sananvapaus ajautui viihdekanavalle samalla, kun politiikan julkisuusperiaate mahdollisti agitaation, demagogian ja propagandan. Hitlerkin oli diktaattori, joka valittiin valtaan äänestämällä eli demokraattisin keinoin. Demokratian ansa on, että koska jokaisen puolueen päämääränä on kasvattaa omaa valtaansa, kaikki puolueet pyrkivät totalitaariseen valtaan ja ”[...] totalitaariset valtiot rakentuvat totalitaarisista puolueista. [(...) *les États totalitaires sont établis par les partis totalitaires.*]”[202]

Siksi Weil nyt toteaa, että mikäli Paholaiselle olisi annettu tehtäväksi organisoida julkinen elämä, tämä tuskin olisi keksinyt mitään nerokkaampaa kuin poliittiset puolueet. Säästymättä itsekään arvostelemansa utilitarismin vaikutuksilta Weil näkee, ettei tällaista suurta eläintä, joka Peter Winchin mukaan muistuttaa eniten Thomas Hobbesin *Leviathania*,[203] voi enää mitenkään parantaa: ”[...] yhteiskunnan muuttamisella tai uudistamisella ei voi olla muuta järkevää päämäärää kuin supistaa se pienimpään mahdolliseen pahaan. [(...) *la réforme ou la transformation de la société ne peut pas avoir d'autre objet raisonnable que de la rendre la moins mauvaise possible.*]”[204]

Politiikan vararikosta huolimatta tai sen vuoksi yhteiskuntajärjestyksen eettinen perusta ei ole tullut selväksi. Paluu kreikkalaisen kansankodin mukaiseen *polikseen* ei voi toteutua, koska valtasuhteet pilaavat ajattelun. Siihen liittyvä laskennallinen metafysiikka pitää sisällään sekä utilitarismin että hedonistisen egoismin. Tuomas Akvinolaisen

---

[202] *E*, s. 46.

[203] Winch 1989, s. 87–88.

[204] *SG*, s. 80. Jossain määrin kiusallista Weilille mutta ennen muuta Weiliä mystikoksi tulkitseville tarkasteluille on se, että Weilin on nähty pitäneen ajattelun *demytologisoimista* utooppisen ajattelun eräänä parannuskeinona. John Hellman rinnastaa Weilin pyrkimykset Marxin varhaiseen uskontokritiikkiin ja toteaa myöhemmistä vallankumouksellisista näin: ”*In Weil's view the utopianism of Marxist revolutionaires had to be demytologized, just as the 'opium' of religious aspirations had been denounced by Marx and his friends in the first half of the nineteenth century.*” Hellman 1982, s. 29. Hellmanin mukaan vallan ”demytologisoiminen” voisi siis toimia uskonnollisen ja poliittisen oopiumin vieroituslääkkeenä.

Weilin ajattelijanluonteesta voi yllä sanotun valossa todeta sen, että yrityksistään huolimatta Weil ei ilmeisesti milloinkaan täysin vapautunut mystifiointien ja metaforien umpikujista. Toisaalta hän ei kielen luonnetta koskevissa tarkasteluissaan pitänyt sitä edes mahdollisena (*LP*, s. 58–60), ja myöhemmässä filosofiassaan Weil tahtoi panna mystifiointien vallalle suitset lähestymällä transsendoimisen elämyksiä omakohtaisesti kokemuksen ”sisältä päin”.

muotoilema periaate *bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum* (”hyvää on tehtävä ja pahaa vältettävä”) ei riitä etiikan lähtökohdaksi, sillä pahasta ei uskota voitavan päästä eroon, ja niinpä elämän täydellisyyden mittana pidetään vain hyvän mahdollisimman suurta ylijäämää pahasta. Kun paha tekee itsensä välttämättä läsnä olevaksi, se tuntuu kärsimyksenä (*le malheur*), ja tuskan vastakohdan kautta hyvänä päädytään pitämään vain nautintoa. Kuitenkin ”[p]ahan vasta-kohdaksi käsitetty hyvä muistuttaa pahaa jossakin suhteessa, kuten vastakohtien laita aina on. [*Le bien comme contraire du mal lui est équivalent en un sens comme tous les contraires.*]”[205] Juuri tämä on eräs seuraus laskennallisesta ja positivistisluonteisesta relativismista. Se nojaa kompromissien tekoon, mutta kompromisseja tekevä ihminen ei voi Weilin mielestä koskaan olla täysin onnellinen, jos ei kohta onnetonkaan. Weil ikään kuin näyttää vaativan yhteiskunnalliselta elämältä enemmän. Ihmisten onnellisuuden pitäisi seisoa yksilöllisellä ja tunnesiteitä sisältävällä jalustalla. Kyse ei liene käsityksestä, että ihmisten *koko* hyvinvointi pitäisi jättää pelkkien tunnesiteiden varaan, vaan siitä, että *lisäksi* kaivattaisiin myös sydämellään ajattelevia ihmisiä.

Mitä sitten olisi aito solidaarisuus? Weilin mukaan se ei voi olla pelkkää aktiivisuutta vaan myös kykyä tuntea myötätuntoa toisten ihmisten kärsimyksessä. Oireellista on, ettei nyky-yhteiskunta projektoi kärsimyksen ja myötätunnon käsitteitä ja muotoja persoonallisen kohtaamisen tasolla, vaan se on keskittynyt ylläpitämään huoltavaa verkostoaan. Weilin näkemyksen mukaan kaiken vakavan filosofian lähtökohta voisi olla ihmisestä itsestään lähtevä auttamisen halu. Myötätunnon ja osallisuuden tuntemukset ovat suhteita, joiden kautta voitaisiin luoda pelokkaan ja irrallisen olemisen ylittäviä merkityksiä. Tällainen projekti, joka lähtisi liikkeelle humaanisti, suljetaan kuitenkin pois jo lähtökohdassaan, sillä se ei ehdi, eikä sillä ole voimia käynnistyä, ennen kuin järjestelmän kita rupeaa rouskuttamaan.

Keskeinen kysymys kuuluu, voitaisiinko ihmiskäsitys sekä sen ohella työn ja tuotannon puitteet muuttaa niin, että ihmisten vetäminen lokaan politiikassa, hallinnossa ja mekanistisen tuotteliaisuuden liukuhihnoilla vähenisi tai poistuisi. Todelliseksi ongelmaksi muodostuu täten konkreettisen toisen ihmisen ja elämän välittömän sanaston esiinsaanti: yksilölliset tarpeet, arvot ja intressit sekä yksilöllinen järki. Tämä johdatti Weilin kiinnostumaan myös uskonnosta.

---

205 *PG*, s. 81.

2.7. Vieraantunut kristillinen metafysiikka

Weilin ystävät kävivät vähiin jo marxilaisen kauden lopulla; ei ihme, jos ei avoimen marxismin kritiikin jälkeen. Uskollisimmat kiistakumppanit Weil löysi katolisen kirkon piiristä.[206] Asetuttuaan kirjailija Gustave Thibonin maatilalle Saint-Marcel d'Ardècheen syksyllä 1939 Weilistä tuli katolilaisen papin Joseph-Marie Perrinin dissidentti kirjeenvaihtaja.[207] Kodin löytyminen hetkeä ennen sodan puhkeamista merkitsi tilapäistä turvaa juutalaiselle Weilille. Hän joutui tuolloin kantamaan huolta paitsi itsestään, myös matemaatikkoveljestään, joka tieteellistä tehtävää suorittaessaan oli joutunut vakoilusta epäiltynä Suomen viranomaisten pidättämäksi ja lähetetty Ruotsin kautta paluumatkalle Ranskaan.[208] Sodan tapahtumat lisäsivät Weilin innostusta totaliteettien vastaiseen kirjoitustyöhön ja osoittivat ainakin osan Weilin näkemyksistä päteviksi myös *ad hoc* -kannanotoiksi tulkittuina.

Jacques Cabaud katsoo, että Weilin tuotteliaimmat vuodet osuivat aikavälille 1940–1942, ja arvelee, että vuonna 1940 tapahtuneen Ranskan miehittämisen ja Gestapolta piileskelynsä aikana Weil olisi ehtinyt muotoilla siihenastiset ajatuksensa moniaineksisen filosofisen systeemin muotoon, jonka Perrin ja Thibon myöhemmin toimittivat julkisuuteen.[209]

---

[206] Weilin poliittisten kiinnostusten vaihtumista "uskonnottomaksi uskonnollisuudeksi" on kirjallisuudessa arvioitu monin tavoin, ja perusteista riippuen se on sijoitettu ajallisesti eri kohtiin hänen filosofiansa kehitystä. Esimerkiksi Catharina Stenqvist (1984, s. 114) näkee käänteen tapahtuneen noin vuonna 1935 ja viittaa muutoksiin Weilin ihmissuhteissa, kun taas Steward R. Sutherland katsoo teoksessaan *Faith and Ambiquity* (1984, s. 81) Weilin kiinnostuksen muuttuneen noin vuonna 1938, jolloin Weilin platonistinen idealismi muodostui siinä määrin käytännölliseksi, että hänellä arvellaan olleen "mystisiä kokemuksia". Varmoja Weilin omien kirjoitusten valossa voidaan olla vain hänen rakkaudestaan hyvän ja kauniin elämyksiä kohtaan sekä hänen huolestaan sodan keskellä elävien ihmisten kohtalosta. Varmaa on myös se, ettei Weilin ajattelussa enää tapahtunut sellaisia *äkillisiä kääntymisiä*, jotka olivat ominaisia hänen poliittisen kautensa muutoksille. Blum ja Seidler 1989, s. xvi.

[207] Little 1988, s. 40–41.

[208] Little 1988, s. 37. Talvisodan syttymispäivänä Helsingissä oleskelleesta André Weilistä, joka oli matematiikan dosentti, luultiin, että hän oli Neuvostoliiton lähettämä desantti, kunnes jo tuolloin korkea-arvoinen matemaatikko Rolf Nevanlinna kävi takomassa Etsivän Keskusrikospoliisin viranomaisille järkeä päähän. André Weilin hallusta takavarikoitiin kuuluisan Nicolas Bourbaki -salaseuran paperit, joita säilytetään edelleenkin Kansallisarkistossa. Hämmennystä herättänyt "Nicolas Bourbaki" on salanimi, jota käyttäen ryhmä ranskalaisia matemaatikkoja on vuodesta 1939 alkaen julkaissut matematiikan perusteiden laajoja yleisesityksiä! Dosentti Osmo Pekonen kertoo teoksessaan *Ranskan tiede* (1995, s. 79) löytäneensä kyseiset paperit Suomen Valtionarkistosta.

[209] Cabaud 1968, s. 220. Katso Perrin ja Thibon (1952). Perrinin ja Thibonin kirjoittama Weil-muotokuva ei juuri anna toivoa jo kolmen paavin (Pius IX, Johannes XXIII, Paavali III) pohtimalle mahdollisuudelle, pitäisikö Simone Weil julistaa katolisen kirkon pyhi-

Hengellinen omaelämäkerta[210], joka on päivätty 15. toukokuuta 1942, ja samanaikainen ”Kirje papille” (*LR*) on kirjoitettu maanpaon kynnyksellä tai vähän sen jälkeen, ja ne on suunnattu juuri Perrinille. Näissä kirjoituksissa puhuu voittamaton kuvainkaataja, ja enimmäkseen ne ovat palvonnan muotojen suurenmoista räjäytystä, kirkonkritiikkiä ja pakanuuden ylistystä. Se, missä määrin Weil suistui tätä kautta teologisen kiistelyn vangiksi, ilmenee ainakin siitä, että filosofisen jumalakäsityksensä positiiviset ainekset Weil on esittänyt muissa yhteyksissä, suurimmaksi osaksi antiikin filosofian tutkimuksissa.

Kristillisen teologian dogmatiikkaa tulkitsevaa uskonnonkritiikkiä kohtaa eri puolilla Weilin esittämää metafysiikan arvostelua. Hänen mukaansa kristillisiä uskontoja yhdistää ennen muuta se, että kaikki mikä luonnostaan kuuluu ihmiselämään, alistetaan lakkaamatta ankarille, ehdotonta lakimoraalia edellyttäville säännöille. Aito uskonnollisuus, joka perustuu transsendenssin kokemiseen, on repeytynyt kuvainpalvonnaksi (*l'idolâtrie*).[211] Jumalat, jotka kreikkalaisten ajattelussa silloittivat täydellistä ja epätäydellistä, eivät vaikuta tämänpuoleisuudessa, vaan ne on eristetty ontologiseen umpioonsa. Enää emme *kohtaa* Jumalaa, sillä jumalat ovat jättäneet maailman ja karanneet kokemisemme ulottuvilta.[212]

Kristillisen perinteen kanonisoituessa transsendenssin kokemisen merkitys hälveni, sakramentit menettivät makunsa eikä jumalille enää pyhitetty mitään. Samalla kun alkukristillisyys maallistui, nousi juutalainen teismi valtauskonnon asemaan, ja roomalaisajalla länsimaiseen ajatteluun kehittyi ontologinen jumalaolettamus. Weilin näkemyksen mukaan transsendenssi ei enää merkitse meille kokemusta olevaisen perimmäisestä antautumattomuudesta rajaukselle (*apeiron*). Sen sijaan transsendenssi on saanut merkityksen puheessa, olevaa koskevan tiedon ontologisessa puitteessa, jossa jumaluutta käsittelevästä opista, teologiasta, on tullut moraalin ja moralismin lähtökohta.

Tässä alistamisessa keskeistä osaa esittivät kirkon opin yliyksilölliset ja yleispäteviksi tarkoitetut periaatteet, jotka kielsivät ennakkoehdottoman keskustelun ja peittivät moraalin perimmäisen perustattomuuden. Samalla näihin periaatteisiin voitiin vedota moraaliarvostelmien suhteen. Weil lausuu näin:

---

mykseksi. Sinänsä hienovaraisessa pienessä kirjassaan Thibon ja Perrin, josta tuli Sartren vankileiritoveri sotavuosiksi 1940–1941, kohtelevat Weiliä autenttisesti ”sellaisena kuin hänet tunsimme” (*telle que nous l'avons connue*).

210 ”Autobiographique spirituelle”, *AD*, s. 31–51.

211 *LR*, s. 13.

212 *LR*, s. 20.

> Rooman valtakunnan, joka oli totalitaarinen, jälkeen Kirkko oli se, joka ensinnä vakiinnutti ankaran totalitarismin Euroopassa 1200-luvulla [...]. Tämä puu on kantanut runsaasti hedelmää. Ja tämän totalitarismin motivoiva voima oli noiden kahden pienen sanan käyttö: *anathema sit*. [*Après la chute de l'Empire romain, qui était totalitaire, c'est l'Eglise qui la première a établi en Europe, au XIII siècle* [...]. *Cet arbre a porté beaucoup de fruits. Et le ressort de ce totalitarisme, c'est l'usage de ces deux petits mots;* anathema sit.][213]

Samalla kun valtiollisen ja kirkollisen totalitarismin aatteet peittivät alleen ihmisen kyvyn kokea oman olemassaolonsa ja sen vastakohtana myös transsendenssin kaikkeen itselle vieraaseen nähden, ihmisen kyky kunnioittaa toiseutta ja vierautta karisi pois. Toinen ihminen esineellistyi yhdentekeväksi kaikissa muissa suhteissa paitsi siinä, missä toinen oli itsen palvonnan välineenä yhtä tärkeä kuin itse oli palvonnan kohteena. Roomalaiset

> [...] olivat todellakin ateisteja ja epäjumalanpalvelijoita; eivät suhteessaan kivestä ja pronssista tehtyihin kuviin, vaan suhteessa itseensä. [(...) *était vraiment un peuple athée et idolâtre; non pas idolâtre de statues faites en pierre ou en bronze, mais idolâtre de lui-même.*][214]

Jumaluuden kokemisen muuttumisella opiksi oli Weilin näkemyksen mukaan merkittäviä seurauksia sekä filosofisen antropologian että luontokäsityksen hahmottamiselle. Transsendenssin kohtaaminen olevassa, luonnossa tai toiseudessa oli mahdollista kreikkalaisen antiikin panteistisissa ja animistisissa uskonnoissa sekä niitäkin edeltäneissä varhaisissa kulteissa, mutta ei enää Weilin omana aikana. ”Kirjeessä papille” Weil antaa tällaisista luonnonuskonnoista tikahduttavan luettelon, joka uskontotieteellisesti arvioiden tarjoaisi yleistystensä vuoksi vastaan väittäjälle hyviä aseita käteen mutta joka viitteellisenä kuitenkin tukee Weilin kokonaisnäkemystä. Niitä olivat Egyptin Isis- ja Osiris-kultit sekä hindulainen *ahimsa,* jotka pitivät vitaalisuutta itseisarvona, hurmokselliset gnostilaisuus ja sen lahko manikealaisuus, joiden tarkoituksena oli vapauttaa *gnosis* (tieto), *nous* (järki) ja *pneuma* (henki) aineen ja pimeyden vallasta, orfilaisuuden ja Eleusiin mysteerien puhdistusmenot, jotka kävivät Haadeksen voimia vastaan, sekä eri puolilla

---

213 *AD*, s. 50. *Anathema sit,* lat. ≈ pannaan julistettu. Katolisella kirkolla on edelleenkin tapana julistaa sopimattomina pitämänsä teokset kielletyiksi laittamalla ne ”indexiin”, kiellettyjen kirjojen luetteloon (*Index librorum prohibitorum*). Virallisena järjestelmänä *Indexin* lopetti Vatikaanin II kirkolliskokous vuonna 1966.

214 *E*, s. 181.

Välimeren maita suosittu Dionysos-kultti.[215] Ne perustuivat ihmisen kokemuksen ja ympäristön antaman aistivaikutelman tarkoitukselliseen järkyttämiseen, ekstaasiin, ja tilapäisinä muistuttivat ihmisen perimmäisestä kyvyttömyydestä hallita ihmisen ja luonnon voimatasapainoa.

Nämä perinteet eivät ole Weilille uskonnollista metafysiikkaa sen ontoteologisessa merkityksessä. Vaikka ihminen on nykyään pohjimmiltaan yhtä kyvytön ennustamaan[216] kulttuurin ja luonnon tapahtumia kuin aina ennenkin, suhdettamme kulttuuriin ja luontoon ei meidän aikanamme luonnehdi tietämättömäksi tunnustautuminen niihin nähden vaan uskomus, että *ne pysyvät ja muuttuvat ulkopuolisen voiman ohjaamana*. Tämä katsomus koostuu juutalaisen teismin sekä kristillisen determinismin antamista vaikutteista, jotka Weilin käsityksen mukaan näkyvät tätä nykyä hegeliläisyydessä ja sen jälkivaikutuksessa! Hän sanoo:

> Kristinusko halusi nähdä historiassa harmoniaa. Siinä on Hegelin ja Marxin oppien itu. Käsitys historiasta jatkuvana, ulkopuolisen voiman ohjaamana kokonaisuutena on kristillinen. [*Le christianisme a voulu chercher une harmonie dans l'histoire. C'est le germe de Hegel et de Marx. La notion d'histoire comme continuité dirigée est chrétienne.*][217]

Weilin tulkinta kristillisestä metafysiikasta länsimaisen ajattelun keskeisenä muovaajana ehkä osaltaan selittää Weilin pyrkimystä nähdä Hegelin ja Marxin opeissa enemmän yhteisiä piirteitä kuin verifioitu filosofian historian kirjoitus olisi valmis myöntämään. Varsinkin näiden oppien ero asennoitumisessa jumaluuteen sinänsä on siinä määrin jyrkkä, että Weilin ajatuksista kenties yllättävin on tulkinta, jonka mukaan nämä näkökannat ovat syntyneet samasta perustasta, kristillisestä perinteestä. Kuitenkin Weilin tulkintaa puoltaa se, että sekä Hegelin että Marxin järjestelmään sisältyy kysymys olevaisen ja sen käsittämisen

---

[215] *LR*, s. 20.

[216] Keskeinen kritiikin aihe, joka yhdisti Weilin esittämää kristillisen perinteen, marxilaisuuden ja tieteen kritiikkiä, oli niissä esiintyvä tapahtumien ennustettavuuden oletus. John Hellman tulkitsee Weilin ajatusta havainnollisesti rinnastamalla sen oman aikamme energiakriisiin ja siihen sokeaan luottamukseen, jolla tekniikan edistyminen on ehdollistanut ihmiset uskomaan tiedemiesten kekseliäisyyteen: ”*Modern scientific culture had become the new religion, and part of this belief system was the blind idea that scientists could resolve the difficulties posed by the exhaustion of a set of natural resources of energy by coming up with the quick fix.*” Hellman 1984, s. 28. Weilin esittämä metafysiikkakritiikki viittaa (ja sitä voidaan soveltaa) nähtävästi juuri tällaisiin ilmiöihin.

[217] *PG*, s. 193. Weilin toteamus on siinä määrin väitteenomainen ja samalla edustava näyte hänen argumentaatiostaan, että tällä kohden on sopivaa todeta eräs Weilin stilismiin liittyvä päätelmä: provokaatio, kärjistys ja liioittelu eivät olleet Weilille vain tyylikeinoja, vaan ne olivat osa hänen filosofiansa sisältöä.

suhteesta sekä tätä koskeva metafyysinen ratkaisu. Kaksitasoisuus sisältyy niihin kysymyksenä materian ja hengen ensisijaisuudesta. Weilin käsityksen mukaan tämä näkyy niissä siinä, että

> Marx julisti ”panneensa järjestykseen” hegeliläisen dialektiikan, jota hän syytti ”seisomisesta päälaellaan”; hengen, jonka oli määrä liikuttaa historiaa, hän korvasi materialla; mutta omituisen paradoksaalisesti hän tämän korjauksen perustalta attribuoi materialle samat ominaisuudet kuin hengelle [...]. [*Marx a prétendu ”remettre sur ses pieds” la dialectique hégélienne, qu'il accusait d'être ”sens dessus dessous”; il a substitué la matière à l'esprit comme moteur de l'histoire; mais par un paradoxe extraordinaire, il a conçu l'histoire, à partir de cette rectification, comme s'il attribuait à la matière ce qui est l'essence même de l'esprit* (…)][218]

Weilin tulkinnan mukaan materiaalisen näkeminen ensisijaisena johti onnettomaan tulokseen. Henki laskeutui jumalien tasolta maan päälle, mutta se pantiin palvelemaan materialisoitunutta minää. Sikäli kuin ihminen Roomassa ja kommunismissa ylensi itsensä ihmistä ja jumalia suuremmaksi, hän samalla alensi ihmisyyden toisissa palvelemaan ihmisyyttä omassa itsessään.

Kapina jumaluutta vastaan on Weilille ennen muuta ihmisen asettamista tiedon ja hyveen mitaksi, mikä saa hänen tulkinnassaan lähes pansatanistisen merkityksen. Kun ihmisen lisäksi joko ei ole mitään tai on kirkon valmistama ontologinen Jumala, kaiken moraalin ja tiedon perustaksi tulee joko mielipide tai ihmisten laumallisuus, mikä johtaa arvonihilismiin ja mielivaltaan. Weil varoitteleekin yrityksestä kaapata ajattelun kipinä pelkkään inhimillisesti suljettuun puitteeseen ja suosittaa intellektuaalisen elämän pitämistä avoimena. Sikäli kuin ihminen on ihmiselle kaiken mitta,[219] ihmisen tila vastaa Weilin mielestä Prometheuksen osaa, joka on yhtä kuin kärsimys oman itseriittoisuuden edessä.

2.8. Kristillistä humanismia ja kreikkalaista hominismia

Aiskhyloksen tragediaa ”Kahlehdittu Prometheus” on länsimaisen viisauden perinteessä käytetty varmasti yhtä usein muistuttamaan vaaroista, jotka liittyvät tietämättömyyteen inhimillisen tiedon rajallisuu-

---

[218] *OL*, s. 65.

[219] Teesi ihmisestä kaiken mittana on lähtöisin Protagoraalta. Katso esimerkiksi Platonin dialogia ”Protagoras”.

desta, kuin estämään ihmisen pyrkimystä tulla tietämään nämä rajat.[220] Weilille Prometheus on kuitenkin enemmänkin kurjuudessaan säälittävä kuin missään mielessä esimerkillinen.

Aiskhyloksen tragedioissa Prometheus oli jumala, joka rakasti paitsi viisautta, myös ihmistä niin paljon, että hän lahjoitti jumalten keskuudesta varastamansa ajattelun kipinän ihmisille. Tämä osoittautui virheeksi, koska ihmisten käsissä puhdas viisaus muuttui tekniikaksi vain jotakin tarkoitusta varten: ihmiset sytyttivät viisauden kipinällä piippunsa, lämmittivät taivaallisella tulella talonsa. Aiskhyloksen näytelmässä ylijumala Zeus rankaisee Prometheusta kahlehtimalla tämän Traakian kallioon. Jumalten ja ihmisten tilanteen sovitti vihdoin se, että "Kahlehdittua Prometheusta" seurasi "Vapautettu Prometheus", jossa Hefaistos Zeuksen käskystä irrotti Prometheuksen kahleet. Weil rinnasti Prometheuksen tarinan kertomukseen Kristuksesta ja kysyi kärsimyksen perimmäistä aiheuttajaa. Vaikka Kristuksen tehtävä oli kuin Hefaistoksen, miksi kärsimys ihmismailla jatkuu? Weilin mukaan syynä on perinnön ymmärtäminen väärin. Hän sanoo: "Prometheuksen tarina on juuri Kristuksen elämäntarina projisoituna ikuisuuteen. [*L'histoire de Prométhée, c'est l'histoire même du Christ projectée dans l'éternel.*]"[221]

Mikä ihmisen tilasta sitten tekee kärsimysnäytelmää, jossa jumalihmisen kohtalo ei poikkea ihmisen osasta? Weilin selityksenä on se, että kulttuurimme on alistanut yleispätevän ajattelun lähes yksinomaan käytännöllisille intresseille. Weil näkee kristillisen ajatteluperinteen ratkaisevimman ristiriidan siinä, että yhtäältä ajatteluperinteessä esiintyy pyrkimys yleispätevään etiikkaan, mutta toisaalta yleispätevää edustava sielun tai Jumalan taso ja kokemuksellista edustava ruumiillisuus on erotettu arvottamalla ne vastakkaisiksi. Tässä mielessä kristinusko on yritystä alistaa yleispätevään kohdistuva viisauden pyrkimys käytännöllisille konventioille ja ylevöittää tieto ja moraali omaksi tasokseen, jota edustaa ontologinen Jumala tai institutionalisoitunut kirkko.

Tällaisen metafyysisen eron seuraukset ilmenevät sekä viisauden itseisarvon vähättelemisessä että kieroutuneessa suhtautumisessa ruumiilliseen työhön. Kristillisissä uskonnoissa yleispätevään tietoon kohdistuvan pyrkimyksen arvo nähdään vain siinä käytännöllisessä hyödyssä, jonka se voi tuottaa. Kuitenkaan käytäntöön ja kokemukseen perustuva tieto ei voi tuottaa mitään yleisesti pätevää, joka järjestäisi satunnaiset ja irralliset kokemukset eettisesti. Arvostellessaan kristillistä hyödyntavoittelua Weil toistaa sen, mikä hänen mielestään pätee myös

---

220 Aiskhyloksen "Kahlehditusta Prometheuksesta" katso Maarit Kaimion suomennosta kokoelmassa *Neljä tragediaa* (1975).

221 *LR*, s. 19.

materialismiin: kristillinen etiikka rasittaa kulttuuriamme määrittelemällä työn arvoksi rahan, aidoimman välineen, hankkimisen.[222]

Weil arvosteli antiikin orjayhteiskuntaa, jonka hän näki toteutuvan meidän päivinämme tehtaissa, mutta toisaalta hän näyttää pitäneen ihanteena antiikin kulttuureihin liittynyttä pyrkimystä vapautua ruumiillisen työn tuottamasta deprivaatiosta. Tämän ihanteensa varaan Weil rakensi ajatuksensa, että kulttuurin pitäisi perustua kaiken työn *henkisille* arvoille.[223] Käytännön vaihtoehdoiksi tulivat joko nähdä arvokkuutta työssä itsessään tai pyrkiä vapauttamaan ihminen työstä tavalla, joka vapauttaisi aikaa myös filosofisiin pohdintoihin. Toisaalta työn inhimillistäminen olisi merkinnyt työn kohottamista itseisarvoksi, ja juuri itseisarvona työ oli osoittautunut ongelmalliseksi. Työn minimoiminen puolestaan olisi merkinnyt pahan pakoilemista ja vaivojen välttelemistä ilman työhön itseensä liittyvien arvostusten muuttumista. Ongelmista huolimatta Weilin onnistui kokeilla omassa elämässään molempia asennoitumisia, ja sikäli hän osallistui kiinnostavalla tavalla keskusteluun työn vapauttavasta vaikutuksesta.

Ihmisarvon toteutumisen kristillisessä ajatteluperinteessä tekee Weilin mielestä vaikeaksi se, että ihmisarvo ymmärretään ominaisuudeksi, joka on. Tähän oletukseen liittyy tietenkin sekä myönteisiä että kielteisiä puolia. Ajatukseen sisältyy muun muassa käsitys ihmisarvon luovuttamattomuudesta, minkä katsotaan tukevan ehdotonta ihmisarvon kunnioittamisen vaatimusta. Mutta toisaalta käsitys ihmisarvon luovuttamattomuudesta voi myös heikentää sen toteutumisen mahdollisuuksia: ihmisarvon ajatellaan vallitsevan itsestään, minkä takia sen hyväksi ei pyritä *tekemään* mitään. Kristillisessä ajatteluperinteessä otaksutaan, että on kokemuksesta riippumattomia hyveitä, jotka on *asetettu ennalta*. Tällaista ajattelua voi sanoa essentialistiseksi eli olemuksia korostavaksi. Weilin mukaan ihminen on kuitenkin olennaisesti *mahdollisuus, joka ihminen voi olla.* Tässä mielessä Weililtä löytyy aineksia deontologiseen etiikkaan (Kantin etiikka) ja myös eräitä ”uudenlaisen” eksistentialistisen hyve-etiikan aineksia, joihin palataan tämän tutkimuksen viimeisessä pääluvussa (5).

2.9. Katso ihmistä

Weil näki kristillisessä moraalissa ja sen hurskaissa vartijoissa niin paljon häikäilemätöntä ja kavalaa omanvoitonpyyntiä ja itsekkyyttä, että hän lähentyi ajatuksissaan Jeesus Nasaretilaisen esittämää farisealai-

---

222 *LR*, s. 30–31.
223 *LR*, s. 36.

suuden kritiikkiä. Weil vaikuttui Kristuksen yli-inhimillisestä valheen vihasta ja totuuden rakkaudesta niin perinpohjaisesti, että tuskin on vähimmässäkään määrin väärin sanoa Kristuksen antaneen esikuvan sekä Weilin omalle moraaliselle hankkeelle että hänen antropologiansa välittäjäteemalle. Weil dramatisoi haltioitumisensa radikaalisuutta vertaamalla sitä Kristuksen inkarnaatioon. Hän sanoo, että ”Kristus astui alas taivaasta ja valtasi minut. [*Le Christ lui-même est des-cendu et m'a prise.*]”[224] Springstedin mukaan Weilin välittäjäteeman muita komponentteja ovat Platonin Eros ja yleiskreikkalainen *metaxy* (μεταξυ).[225]

Jeesuksen elämästä Weil omaksui ajatteluunsa saman minkä Marxilta: oikeudenmukaisuuden ihanteen. Hänen kritiikkinsä kärki on, että oikeudenmukaisuus ei voi toteutua yhteiskunnassa, jossa yleispätevään kohdistuva pyrkimys on alistettuna käytännöllisen hyödyn tavoittelulle niin kuin se on Jeesuksen ja Marxin nimeen vannovissa ismeissä. Weilin uskontokritiikin[226] voisi muotoilla myös niin, että kristillisessä perinteessä Jeesuksen elämä tulkittiin kuvaksi täydellisestä ihmisestä mutta ei kenestään tietystä ihmisestä erityisesti. Toisaalta siinä nähtiin, että etiikassa voisi olla kyse vain erityisistä yksilöistä. Kirkon julistama eettinen universalismi ei sovi moraalin perustaksi, koska sen pitäisi samanaikaisesti sekä laajentua mahdollisimman yleiseksi että tarkentua mahdollisimman erityiseksi kattaakseen kaikkien ihmisten moraalisen olemuksen.

Jos Weiliä onkin koskettanut Jeesuksen julistuksen sisältö, ovat Jeesuksen välittömät oppilaat ja näiden seuraajat omaksuneet Jeesuksen opetuksesta Weilin mielestä vain sen muodon. Jeesus oli historiallisesti katsoen ensimmäinen, joka käytti kansanliikettä uskonnollisen vaikuttamisen välineenä. Sen sijaan ne Jeesuksen oppilaat, jotka loivat alkukristillisen seurakunnan perustalle järjestäytyneen pastoraalivallan, käyttivät uskonnollista liikettä kansallisen vaikuttamisen välineenä. Kuitenkin Kristuksen merkitys aikamme ihmiselle piilee Weilin käsityksen mu-

---

224 *AD*, s. 38. Kohta on eräs niistä Weilin toteamuksista, jotka ovat lisänneet vettä Weiliä mystikoksi tulkitsevien myllyyn. Katso esimerkiksi Rees (1966, s. 103). Ongelman vastaus ratkennee sen perusteella, missä määrin kyse on Weilin tietoisesti käyttämästä metaforasta, subjektiivisten kokemussisältöjen kuvaamisesta tai tapahtuneesta tosiasiasta. Littlen (1988, s. 35–36) ja Stenqvistin (1984, s. 99–101) tulkintaa seuraten asetun kahden ensiksi mainitun vaihtoehdon kannalle.

225 Springsted 1983, s. 200.

226 Uskontokriittisesti itsekin John Hellman toteaa Weilin omaksuneen varhaiselta Marxilta myös näkemyksen, että uskontojen kritisoiminen on kaiken kriittisyyden ehto: ”[...] *Weil has already agreed with Marx that the criticism of religion was 'the premise of all criticism' as far as Western culture was concerned.*” Hellman 1982, s. 25. Näkemys uskontokritiikin tärkeästä tehtävästä onkin perusteltu, mikäli Weilin käsitys, että uskonnollinen metafysiikka hallitsee kaikkea metafysiikkaa, pitää paikkansa.

kaan Kristuksen päihdyttävässä ja hulluksi tekevässä voimassa, joka viattomuudessaan läpivalaisee ja saattaa naurettavaksi järjestäytyneeseen elämänmenoon pesiytyneen totisen valheellisuuden.

> Kristus aloitti julkisen elämänsä muuttamalla veden viiniksi. Hän lopetti sen muuttamalla viinin vereksi. Samalla hän osoitti yhteytensä Dionysokseen. Hän vieläpä sanoi: ”Minä olen todellinen viinipuu”. [*Le Christ a commencé sa vie publique en changenant l'eau en vin. Il l'a terminée en transformant le vin en sang. Il a ainsi marqué son affinité avec Dionysos. Aussi par la parole: ”Je sais la vraie vigne”.*][227]

Onko tämä Kristus vai pikemminkin Antikristus; Weilin lauseesta kuvastuu paitsi nietzscheläinen tuoreus, myös lähes pohjaton monitulkintaisuus. Viittaako Weil ensisijaisesti transformaatioon, viinin pitkiin juuriin, joista riittää metaforaksi asti, vai Kristukseen uskovan puhdasoppiseen järjettömyyteen? Kontekstin perusteella voi sanoa, että kaikki nämä tulkinnat ilmaisevat lauseen asiaa, mutta Weilin ajatus on ilmei-sesti kokonaisuudessaan osiaan vakavampi. Inkarnoituneen Jumalan filosofinen merkitys on vaatimuksessa jättää pois ontologinen jumalaolettamus, ja jos Jumala onkin jo kuollut, se on mahdollisuudessa siirtyä antropologiaan, jossa Kristus on transsendenssi kohdattuna toisessa ihmisessä.

Jeesuksen elämää koskevien tulkintojen kautta kysymys Jumalan olemassaolosta menetti merkitystään. Se muuttui kysymykseksi inhimillisen tahdon ja aktiivisuuden suhteesta tapaamme käsittää jumaluus. Tämä avasi näkymän Weilin jumalakäsityksen positiivisiin aineksiin ja näytti uskonnollisen uskon jatkuvana valintatilanteena, jonka mukaan joko edellytämme teismin mukaisen Jumalan tai luovumme tahtomme aktiivisuudesta ja jätämme avoimeksi kysymyksen jumaluudesta. Tätä kautta kysymys jumaluudesta hahmottuu autenttisena valintatilanteena, jossa transsendenssin kohtaamisen paikka on ehdottoman autenttinen valinnan akti. Tällainen puhdistava refleksio laajeni Weilillä vihdoin kaikkia inhimillisiä päätöksiä koskevaksi, mikä merkitsi, että perinpohjainen *skepsis* uhkasi tuoda perustavan epävarmuuden inhimillisten kohtaamisten yhteyteen.

---

[227] *LR*, s. 20–21. Kohta sisältää viittauksen Jeesuksen vertaukseen, jossa Jeesus rinnastaa viinikasvin pitkät juuret ja versot kristillisen seurakunnan tilaan ja tulevaisuuteen: ”Minä olen totinen viinipuu [...].” Joh. 15:1. Tälle kuten monelle muullekin kulttuuriperintömme autorisoidulle tekstikohdalle Weil tekee saman kuin pakanakansa laintauluille: hän filosofoi vasaralla (joka Nietzschen käyttämästä vasarasta poiketen ei ollut vain uskontojen sointia koetteleva heleä äänirauta).

3.

Maailma ja minä

Avautuvassa pääluvussa hahmotellaan Simone Weilin käsitystä maailman ja minän suhteesta. Samalla otetaan kantaa muun muassa kartesiolaiseen ajatteluperinteeseen. Descartes oli Weilille keskeinen tutkimuksen ja kommentoinnin kohde, ja hän kirjoitti aiheesta pienoistutkimuksen. Niin sanotun kartesiolaisen metafysiikan tarkasteleminen merkitsi, että Weilin pohdinnat lähestyivät tietoteorian piiriin luettavia aiheita, mutta tosiasiassa hänen näkemyksensä kartesiolaisuuden vaikutuksesta ja merkityksestä kääntyivät yleisen kulttuurifilosofian suuntaan.

Tässä luvussa tarkastelun aiheina ovat kartesiolaisuuden yhteydestä tuttuun tapaan sielun ja ruumiin suhde, varman tiedon mahdollisuus, edistysusko sekä ihmisyksilön sisäisen maailman ja ulkoisen maailman kohtaaminen. Weil pohti myös sitä, mitä merkitystä menetelmäopillisella epävarmuudella voi olla inhimilliselle situaatiolle. Luvun loppupuolella luodaan katsaus Weilin ajatuksiin persoonan luonteesta ja olemuksesta.

3.1. Kartesiolainen dualismi ja eettinen universalismi

Weilin näkemys jumalakäsityksen refleksiosta näyttää johtavan Weilin ihmiskäsityksen ja vapauskonseption kartesiolaiseen skeptisismiin, tai sitten Weilin näkemystä inhimillisen vapauden hahmottamisesta on tulkittava niin, että kartesiolaisen epäilyn perinne vaikutti jo Weilin ajattelun lähtökohdassa. Toiseuteen liittyvässä epävarmuudessa oli kuitenkin kyse eri *merkityksistä* kuin niin sanotussa kartesiolaisuudessa, eikä Weilin filosofian voida ajatella suoranaisesti altistuneen kartesiolaiselle perinteelle. Weilin tutkielma ”Science et perception au Descartes” (”Tiede ja havaitseminen Descartes'lla”)[228] on peräisin niinkin varhaiselta ajalta kuin vuodelta 1929. Se sisältää paitsi aatehistoriallista *mind–body*-ongelman selvittelyä, myös tämän dualismin synnyttäneen epäilyn me-

[228] *SS*, s. 9–99.

netelmän kritiikkiä. Tämä antaisi aiheen olettaa, ettei Weil ainakaan tietoisesti perustanut omaa ajatteluaan kartesiolaisiin kysymyksenasetteluihin. Jos Weilin ajattelu toisaalta kulkeutuu *omista* lähtökohdistaan uralle, joka valaisee ihmisen situaatiosta sen perimmäistä epävarmuutta, kyse tuskin on kartesiolaisesta skeptisismistä siinä merkityksessä, jossa se esiintyy Descartes'n filosofisessa metodissa. Weilin suhde kartesiolaiseen filosofiaan oli alusta asti kriittinen.

Weilin ja Descartes'n selkeimmät eroavuudet liittyvät heidän näkemyksiinsä Jumalasta. Descartes'n mukaan Jumalan olemassaolo seuraa rationaalisesti *ex nihilo nihil* -periaatteesta ja siitä, ettei ihmisen rajallinen ajattelu voisi keksiä ajatusta äärettömästä olennosta. Sen sijaan Weilin tulkinnan mukaan ontologinen jumalaolettamus juontuu yksinomaan valtasuhteesta. Toinen Weilin ja Descartes'n näkemysten perusero on ajattelijoiden käsityksessä ihmisen ja maailman olemassaolosta. Descartes'n mukaan ihminen ei voi erehtyä olettaessaan maailman olemassaolon, sillä täydellistä olemista edustavaan olentoon kuuluu täydellinen hyvyys ja oikeudenmukaisuus. Lisäksi ihminen ei voi erehtyä omasta olemassaolostaan, sillä *cogito*-argumentin kirkkauden ja selvyyden takaa oman olemuksensa vuoksi rehellinen Jumala. Siinä missä Descartes'n ajattelussa ihmisen olemassaolo seurasi *cogito*-argumentista, on Weilin filosofiassa kysymys olemassaolon välittömästä kokemisesta. Hän sanoo:

> Me olemme eläviä olentoja; ajatteluamme sävyttävät kärsimys ja mielihyvä. Olen olemassa maailmassa, mikä merkitsee, että tunnen olevani riippuvainen ulkoisista olioista, joista tunnen, että ne puolestaan ovat enemmän tai vähemmän riippuvaisia minusta. [*Nous sommes des vivants; notre pensée s'accompagne de plaisir ou de peine. Je suis au monde; c'est-à-dire que je me sens dépendere de quelque chose d'etranger que je sens en retour dépendere plus ou moins de moi.*][229]

Maailmasuhteen välittömyys ja oman kokemuksen varmuus ovat ne pettämättömät kiinnekohdat, joihin Weilin filosofinen ihmiskäsitys ankkuroituu. Descartes'lle puolestaan ihmisen olemassaolo oli pelkkä rationaliteetin tuote. Tavallaan voi nähdä, että Descartes'lle olemassaoloa "ei ollut edes olemassa", sillä *cogito*-oivalluksen tuloksenahan oli pelkkä argumentti eikä elävä tosiasia. Weilin filosofian kannalta katsottuna olemassaolon pitäisi kuitenkin olla koettua ollakseen merkityksellistä.

Selvää on, että yllä mainitusta lähtökohdasta Weilin ja tietoteoreettisten rationalistien ajatukset ajautuivat eri linjoille. Tämä näkyy jo Weilin ajattelun diskursiivisesta ja tyylillisestä luonteesta. Vaikka Wei-

---

[229] *SS*, s. 49.

lin ja uuden ajan rationalistien välillä on epäilemättä yhteyksiä, jotka paikantuvat kartesiolaiseen *skepsikseen* vapauden aktin ja toiseutta koskevan arvoituksellisuuden kysymyksissä,[230] Spinozan monistiseen kosmologiaan uusplatonistisen substanssikäsityksen kautta[231] sekä Leibnizin tulkintaan olevaisen harmoniasta,[232] nämä yhtymäkohdat ovat nähtävissä joko täysin satunnaisina yhdennäköisyyksinä tai yksinomaan aatehistoriallisina vaikutusyhteyksinä, joihin verrattuna Weilin oma filosofia ja sen lähtökohdat muodostavat täysin omaperäisesti ja riippumattomasti valikoidun kokonaisuuden. Muodollisesti tällaista tulkintaa tukee se, että sikäli kuin Weilin filosofia on uuden ajan systeeminrakentajien kritiikkiä tai myötäilyä, Weil joka tapauksessa enemmänkin tulkitsi järjestelmille ominaista *ajattelutapaa* kuin puuttui niihin argumentatiivisesti.

Weilin filosofiaa muistuttavan tulkinnan maailmasuhteen annettuvuudesta voi löytää muun muassa Maurice Merleau-Pontyn havainnon fenomenologiasta, ja myös Weilin käsityksen inhimillisen ymmärtämisen tilanteesta voi nähdä pitkälti samankaltaisena kuin Merleau-Pontyn käsityksen intersubjektiivisuudesta.[233] Todistettuna voi kuitenkin pitää, etteivät Weilin ja Merleau-Pontyn ajatukset ole milloinkaan kohdanneet saati vaikuttaneet toisiinsa historiallisesti,[234] millä tiedolla ei liene nykyään merkitystä näiden ajattelijoiden ymmärtämisen kannalta. Toi-

---

230 Dunaway 1984, s. 27 ja 29–30; Springsted 1983, s. 116.

231 Goldschläger 1982, s. 199 ja 205–206; Saint-Sernin 1988, s. 143–148; Winch 1989, s. 173.

232 Nevin 1991, s. 53; *PG*, s. 105–106.

233 Sekä Weilin että Merleau-Pontyn intersubjektiivisuuskäsityksen lähtökohtana näyttää olevan maailman ja minän suhteeseen liittyvä havainto, että ymmärrämme toisiamme, vaikka emme voi kokemuksellisen erillisyytemme vuoksi varmasti *tietää,* mikä toisen ihmisen kokemuksen sisältö kielellisen ilmaisun kohteesta on. Peter Winchin Wittgenstein-analogiaa (1989) soveltaen voisi katsoa, että tässä (Merleau-Pontylla ja Weilillä) ymmärtäminen toteutuu ”kielipelissä”, joka on annettuna ja jossa kysymys ymmärtämisen ehdoista ei ole oikeastaan *ongelma*. Winch 1989, s. 32–47.

Merleau-Pontyn käsitteistössä olemisen tapaa yleisesti kuvaavalla ”maailmassa-olemisella” (*être-au-monde*) ja partikulaarin ihmisen olemisen tapaa kuvaavalla ”elämismaailmalla” (*monde vecu*) on lisäksi ainakin kolme muuta aspektia. Ne edeltävät loogisesti tietoisuutta, konstituoivat ruumiin intentionaalisuuden kautta psyykkisen ja fyysisen yhteyden ja kokemukseen sidotulla välttämättömyydellään antavat subjektille mahdollisuuden yksinkertaisesti vain *olla* maailmassa (*intermonde*) ilman pelkoa tulla syytetyksi joko esineeksi suistumisesta tai kaiken redusoimisesta oman tietoisuuden ilmiöiksi. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception*, 1945, *passim*. Näiden osakysymysten ratkaisut eivät kuitenkaan toteudu tässä muodossa Weilillä, jolle minän asema ontologisen asennoitumisen autenttisena valitsijana on antropologian hahmottamiselle ensisijaisempaa kuin ihmisen tietoisuuden ja havaitsemisen kysymykset.

234 Molempiin vaikuttivat heidän yhteisen opettajansa Alainin näkemykset. Dunaway 1984, s. 6; McLellan 1989, s. 14 ja 21; Pétrement 1976, s. 142.

saalta Merleau-Pontyn ja Weilin filosofioiden tarkempi vertailu tuskin toisi esille muuta kuin sen, että ajattelijoiden erot ovat vähintään yhtä suuret kuin heidän yhtäläisyytensäkin.

Weil olettaa, että uuden ajan filosofioille oli tunnusmerkillistä tietty ajattelutapa, joka tavalla tai toisella liittyi Descartes'n filosofiaan ja huipentui hänen tieteenfilosofisessa jälkivaikutuksessaan.[235] Descartes'n *Metodin esitystä* lehteilleelle Weilin kritiikki lienee arvattavissa. Weilin mukaan Descartes'n ajattelua leimasi hänen sammumaton halunsa saada kokemuksen mahdollisista harhoista riippumatonta ja yleispätevää tietoa. Weil katsoo, että pyrkimys kaikenkattavaan yleispätevyyteen tiedon alueella valllitsi kuitenkin *jo ennen* kuin Descartes ehti antaa sille menetelmällisen sovellutuksen rationalistisessa filosofiassaan.[236] Weil tulkitsee Descartes'a niin, että hänen apodiktisuuteen (eli "lähtökohdattomuuteen") pyrkivässä filosofiassaan vaikutti jo ennakolta yleispätevän ja kokemuksellisen jako, jonka jäljet johtavat valtasuhteeseen. Kyse oli siis eräänlaisesta ajatteluperinteemme esiteoreettisesta taustaehdosta.

Sikäli kuin varma tieto perustui kartesiolaisen käsityksen mukaan Jumalan olemassaoloon ja sikäli kuin jumalat puolestaan syntyivät valtasuhteiden kautta, joutui jumaluuden kautta perusteltu rationalismikin kyseenalaistetuksi ja kaltevalle pinnalle. Toisaalta kartesiolainen käsitys Jumalasta varman tiedon takeena ei ollut Weilin käsityksen mukaan seurausta niinkään Descartes'n filosofisesta metodista kuin siitä vaikutushistoriasta, jonka kohteeksi Descartes'n oma ajattelu joutui. Tärkeä kysymys on, mistä tämä perinne sitten johtui. Tähän voidaan vastata sen noudattelevan renessanssiajan kristillisen ajattelun ideologista sisältöä. Kuten Andrea Nye näkee, ihmisten vapautuminen katolisen kirkon dogmeista kohti uuden ajan rationalistista idealismia katkesi kesken, ja Weilin kannalta katsottuna kehä oli sellainen, että sekä kartesiolainen että kristillinen dualismi palautuivat valtaan.[237] Kristin-

---

[235] Esimerkiksi Leibnizin rationalistiseen jumalakäsitykseen viitaten Weil toteaa, että "[...] Descartes on tämän oppijärjestelmän innoituksen takana. [(...) *c'est Descartes, encore qui doit être considéré comme l'inspirateur de cette doctrine.*]" *SS*, s. 27. Eritellessään tapaa, jolla Leibniz eristi inhimillisen tietoisuuden (*connaissance humaine*) jumalallisesta tietoisuudesta (*connaissance divine*) Weil yleistää, että "[n]äkemys joka meillä on Descartes'ta modernin tieteen perustajana, näyttää (siten) täydelliseltä. [*L'idée que nous pouvuns nous faire de Descartes comme fondateur de la science moderne semble ainsi complète.*]" *SS*, s. 29. Weilin tekemät tulkinnat tuovat vahvasti mieleen Martin Heideggerin samanaikaisesti tekemät analyysit länsimaisesta metafysiikasta.

[236] *SS*, s. 29–33.

[237] Nye 1994, s. 75–80. Weilin mielestä Descartes'n olisi ilmeisesti pitänyt rationalismin nimissä eliminoida koko jumalan käsite, mitä hän ei kirkon ja dogmien pelossa kuitenkaan uskaltanut tehdä. Toisaalta Descartes *uskoi* Jumalaan, eikä hän nähnyt rationalis-

usko ja sen legitimoima teismi kaikkine valtasuhteineen oli siis myös Descartes'n tieto-opin taustaehto. Siksi ei ole väärin sanoa nytkään, että "tieto on valtaa".

Filosofian luennoissaan Weil näkee, että valtasuhteen manipuloima ajattelun ja kokemuksen ero kuvastuu Descartes'n jälkeisessä tieteellisessä ajattelussa yleisemminkin:

> Voidaan sanoa, että Descartes'n aikana tiede oli järkiperäistä ja että nykyisin se on kokeellista. Kun puhutaan tieteen ja moraalin suhteesta, pitäisi erottaa nämä kaksi eri tiedettä. Kuten tunnettua, järkiperäinen tiede päätyy valtaan. [*On peut dire pourtant que du temps de Descartes la science était rationnelle et qu'aujourd'hui la science est empirique. Quand on parle des rapports entre la morale et la science, il faut bien distinguer ces deux sortes de sciences. Bien entendu, la science rationnelle aboutit aussi à la puissance.*][238]

Weilin tulkinnan mukaan valtasuhde vaikuttaa ja voi hyvin kartesiolaisen tutkimusotteen alaan kuuluvassa tieteessä ja tuo mukanaan sekä ontologisen jumalaolettamuksen että ajattelun ja kokemuksen jaon. Tämä jako tekee Weilin käsityksen mukaan *skepsiksen* jatkuvasti tarpeelliseksi asenteeksi suhteessa kokemukseen ja pitää toisaalta yllä päätelmää, joka on tullut määritellyksi jo Descartesin lähtökohdassa: Jumalan on oltava olemassa. Tutkielmassaan "La science et la nous" ("Tiede ja järki")[239] vuodelta 1941 Weil väittää, että uskonnollisperäisen metafysiikan historia on länsimaisen tieteen historiaa huomattavasti pitempi.

> Ero, joka vallitsee inhimillisen ajattelun pyrkimysten ja todellisten edellytysten toteuttaa ajattelua, välillä, on ollut kaikissa maissa ja kaikkina aikoina kohde, malli ja periaate erilaisille tavoille tulla tuntemaan maailma; tämä suhde näkyy näkyvän maailman ilmiönä, ja siitä on rakentunut maailman kuva. [*Les formes différentes qu'a prises selon les pays et les époques la connaissance du monde ont chacune pour objet, pour modèle et pour principe le rapport entre une aspiration de la pensée humaine et les conditions effectives de sa réalisation, rapport qu'on essaie de lire à travers les apparances dans le spectable du monde et d'après lequel on construit une image de l'univers.*][240]

Weil ei näe tämän ajattelun koituneen sen enempää ihmisen kuin tie-

---

minsa ja jumalauskonsa välillä sellaista ristiriitaa, jonka muiden muassa Weil saattoi myöhemmin löytää hänen ajattelustaan.

[238] *LP*, s. 121.

[239] *SS*, s. 121–176.

[240] *SS*, s. 146.

teenkään parhaaksi. Se on synnyttänyt ”ontologisen tarkastelutavan”, jonka vaikutuksia Weil kertailee teksteissään lähes loputtomasti. Hän määrittelee sen filosofian luennoissaan näin: ”Ontologinen tarkastelutapa: ihminen omaksuu Jumalan näkökulman. [*Point de vue ontologique: on se place du point de vue de Dieu.*]”[241] Kartesiolaisesta tutkimusotteesta seurasi, että ontologinen jumalahypoteesi levittäytyi teologisen Jumalan käsitteen alueelta filosofian piiriin, ajattelun yleiseksi periaatteeksi.[242]

Ongelmana on, että pyrkimys omaksua kaikkivaltiaan Jumalan näkökulma tieteellisissä kysymyksissä johti ristiriitaan yleispätevyyden vaatimuksen ja inhimillisen sidonnaisuuden välillä. Tiede, joka vaatii, että yleispätevän tiedon on oltava lausuttavaa, välitettävää ja objektivoitavaa, on omiaan tukahduttamaan oman ajattelun, joka voisi liittää yhteisössä opitun yhdeksi kokonaisuudeksi: ihmisen sisäisen maailman järjestykseksi. Weilin kritiikillä näyttää siis olevan tiedon yleisyyttä ja toisaalta sen yliyksilöllisyyttä arvosteleva aspekti. Weilin mielestä ontoteologinen metafysiikka ei vaikuta ainoastaan tieteessä vaan myös niissä hallinnollisissa ja teknisissä sovellutuksissa, joihin yliyksilöllisyyden vaatimus ”siirtyy”:

> Koska kollektiivinen ajatus ei voi olla olemassa ajatuksena, se siirtyy asioihin ja esineisiin (merkit, koneet...). Siitä johtuu tämä paradoksi: esine ajattelee ja ihminen on alennettu esineeksi. Kollektiivista ajatusta ei ole olemassa. Tieteemme sen sijaan on kollektiivista kuten tekniikkammekin. [*Comme la pensée collective ne peut exister comme pensée, elle passe dans les choses (signes, machines...). D'où ce paradoxe: c'est la chose qui pense et l'homme qui est réduit à l'état de chose. Il n'y a point de pensée collective. En revanche, notre science est collective comme notre technique.*][243]

Jo ennen tehdasvuottaan Weil valitti ”kartesiolaisuuden” tuottaneen tekniikan sivuseurauksena mekanistisen tuotantoajattelun. Weilin mukaan ongelmaksi on tullut ihmisen alistaminen pitkästyttävään liukuhihnatyöskentelyyn ja toisaalta se, ettei moderni ihminen tule toimeen ilman

---

241 *LP*, s. 209.

242 Hellman referoi Weilin ajattelua osuvasti selittämällä, että tieteestä oli tulossa Weilin arvostelemaan ”byrokraattisen yhteiskunnan teologiaa”: ”*Science was becoming the theology of the bureaucracy-ridden society which she had denounced; science had taken the position which religion had once occupied for Marx.*” Hellman 1982, s. 24. Sen sijaan Hellmanin käsitys Weilin esittämästä kartesiolaisuuden kritiikistä perimmältään marxilaisena vaikuttaa Weilin marxismin kritiikkien valossa enemmänkin kyseenalaiselta kuin täysin koherentilta.

243 *PG*, s. 176.

massatuotannon hedelmiä. Hän valittelee, että ”[...] koneet tarvitsevat ihmisiä vähemmän kuin ihmiset koneita. [...] Tätä Descartes ei kyennyt ennustamaan *Metodin esityksessään*. [(...) *les machines ont moins besoin des hommes que les hommes des machines.* (...) *C'est ce que Descartes n'avait pas prévu dans* le Discours de la Méthode.]”[244] Weilin käytännöllisen huolen taustaksi ja ymmärtämiseksi on syytä todeta, ettei Weilin oma aika ollut kokenut tekniikan parantavan teollisuuden työolosuhteita juurikaan. Toisaalta Weilin pääasiallinen kritiikki kohdistuu dualismiin, joka on Descartes'n mekanistisen ihmiskuvan takana.

Vaikka Weilin mielessä olivat kartesiolaisen koneajattelun hedelmät, hänen pääasiallinen kiinnostuksensa kohdistui etiikkaan. Kartesiolaisuudessa oli kyse edellisessä luvussa kuvattuun kehityskulkuun liittyvästä ilmiöstä. Nyt tarkastelun kohteena on politiikan sijasta tiede, ja kyseessä on eettisen universalismin kritiikki. Siirtymä kartesiolaisesta tieto-opista etiikkaan näyttää pitemmältä kuin se todellisuudessa on. Historiallisissa ja poliittisissa muistiinmerkinnöissään Weil kertailee, miten eettinen universalismi purjehti sivistyneistön tietoisuuteen uuden ajan aatevirtausten vanavedessä ja löi itsensä läpi valistuksen aikana, jolloin se keräsi taakseen kansanjoukkojen kannatuksen. Ihmisen järjen ja hyvyyden nimiin vannova tieteellinen etiikka korvasi silloin kirkon moraalifilosofisen opetuksen.[245]

Muutos moraalisen julistuksen tulosuunnassa ei kuitenkaan tuonut vastausta siihen, *millä perusteella* uuden ajan minuudestaan tietoisen yksilön olisi pitänyt noudattaa normatiivisen etiikan yleispäteviä eettisiä periaatteita. Ja vaikka deontologisessa etiikassa Kantin kategorisen imperatiivin lähtökohtana on ihminen päämääränä sinänsä ja sen olemuksena on olla kokemuksesta riippumaton puhtaan järjen idea, maksiimin noudattamiseksi eivät käytännössä riittäneet enempää *sollen*–

---

[244] *LP*, s. 154. Kuten Andrea Nye toteaa, Weilin esittämä kartesiolaisuuden kritiikki muodostui pitkälti tulkitsevaksi, ja sekä hänelle itselleen että Weilille Descartes näyttää olleen *par exellence* ”[...] *a man thinking in a problematic historical situation, a situation that we continue to share in the twentieth century* [...]”. Nye 1994, s. 76. Kartesiolaisuuden aatehistoriallinen tulkitseminen on muodostunut siinä määrin omaksi ongelmakentäkseen, että tällaisen, Weilin tekemiä tulkintoja kuvailevaan sävyyn arvioivan toteamuksen ja osittain myös sitä analyyttisemmänkin tutkimuksen arvo on ensisijaisesti siinä, kuinka ne valottavat *Weilin* ajattelua ja *hänen* käsitystään kartesiolaisuuden luonteesta. Kuten tunnettua, Descartes'n filosofian perustalta virinneet ajatussuunnat edustavat ja sallivat hyvinkin erilaisia arvioita ja tulkintoja, jotka kytkeytyvät etupäässä siihen kysymykseen, johdattiko Descartes'n edustama introspektio ensisijaisesti matkalle kohti tietoista minää vai ulkoista maailmaa objektivoivaan perspektivismiin. Weil itse ilmaisi aatehistoriallisten lähestymistensä kriteerinä olevan yksinkertaisesti tutkia, ”[...] legitimoiko tiede minulle vapauden vai kahleet. [(...) *si la science m'apportera la liberté, ou des chaînes légitimes.*]” *SS*, s. 13.

[245] *ÉHP*, *passim*.

sein-asetelma kuin *bonum est faciendum* -periaatekaan. Valistuksen ihminen oli Weilin näkemyksen mukaan niin pyörällä päästään, ettei ehdotonta selvyyttä siitä, *kenen* hyvään pitäisi pyrkiä ja *mistä* hyvän voi varmasti tietää, enää ollut.[246] Asian voi ilmaista niin, että universalistisesta deontologisesta etiikasta muodostui moraalisille toimijoille liian haasteellinen ja vaativa, ja yleispäteviksi aiottujen moraalioppien vaikutukset kääntyivät ihmisten tajunnassa alkuperäisten tarkoitustensa vastaisesti pelkiksi poliittisluonteisiksi normeiksi. Oli myös mahdollista, että deontologiseksi aiottu etiikka, jossa hyvä elämä oli määrä perustaa ikuisiksi luonnehdituille ja apriorisille laeille, alkoikin muuttua pragmaattiseksi konsekventualismiksi, jossa tekojen hyvyys johdettiin vain niiden seurauksista kussakin eritystilanteessa ja keskityttiin punnitsemaan pelkkiä hyöty- tai haittanäkökohtia moraalisen hyvän tai pahan asemasta.

Weilistä näyttääkin siltä, että vastoin tarkoitustaan eettinen universalismi mahdollisti moraalisen mielivallan. Normatiivisiin yleispäteviin periaatteisiin voitiin vedota omien arvostelmien suhteen sikäli kuin niiden voitiin katsoa edistävän omia päämääriä. Ja ne, jotka tekivät kaiken näihin päämääriin hurskaasti uskoen, jäivät auttamattomasti jalkoihin. Tuloksena oli moraalinen kaaos, jossa älyllisesti motivoituneet ja ihanteelliset vallankumoukset epäonnistuivat surkeasti. Weilin esimerkkinä on Ranskan suuri vallankumous, joka päättyi teloituksiin ja ikään kuin ennakoi bolsevikkivallankumousta Venäjällä.[247] Kuitenkin normatiivi-

---

246 *LP*, s. 192–194. Weilin ajatuksen voi helposti tulkita epäluottamuslauseeksi formaaliselle Kantin etiikalle. Epäilemättä Weilin ”kritiikkiin”, jossa hän näkee valistuksen ajan eettiset hankkeet eettiselle toimijalle yksipuolisen abstrakteina ja riittämättöminä (*E*, *ÉHP*, *OL*), on aiheellista suhtautua varovasti. Näin on jo siksi, että filosofiansa antropologisissa ja tietokäsitykseen liittyvissä lähtökohdissa Weil *perusti* moraalifilosofisia näkemyksiään muun muassa Kantin ihmiskuvaan ja etiikkaan. Weil näyttää toisaalta olleen tietoinen esittämänsä arvostelun tulkitsevasta luonteesta, mikä käy ilmi paitsi kommentaattoreiden arvioinneista, myös monista poleemisiksi tarkoitetuista puheenvuoroista, joilla Weil esiintyi itseään oppineemmille.

Joka tapauksessa Weilin onnistui kääntää myös Kantia vasten Kantia itseään osoittamalla erästä velvollisuusetiikan ongelmaa. Se on kysymys, miksi eettisen toimijan *pitäisi seurata* moraalista imperatiivia, jos velvollisuuden luonne on hänelle epäselvä, perustelut ylittävät ymmärryksen tai ”sinun täytyy, siksi sinä voit” -muotoilu on osoittautunut kohtuuttomaksi. Kantin mukaan eettisesti velvoittavaa voi olla vain se, mikä *on* mahdollista.

247 *E*, s. 246–249; *OL*, s. 11–20; *ÉHP*, s. 138. Poliittisen kautensa jälkeen Weil näki vallankumousten ongelmana myös sen, että ne harvoin ovat intellektuaalisia (*révolution intellectuelle*) ja että siksi niiden seuraukset jäävät pinnallisiksi. *OL*, s. 51. Vähän ennen kuolemaansa vuonna 1943 kirjoittamassaan esseessä ”Y a-t-il une doctrine marxiste?” Weil toteaa: ”Näkyvä vallankumous ei koskaan tapahdu ilman, että näkymätön vallankumous on jo toteutunut. [*C'est qu'une révolution visible ne se produit jamais que comme sanction d'une révolution invisible déjà consommée.*]” *OL*, s. 241–242. Ajatus ei kerro, näkikö tai näyttikö Weil lopulta vihreää valoa väkivallattoman vallankumoksen ajatukselle.

nen ja aatteellisesti sävyttynyt moraalinen julistus on jatkuvasti käyttäytymisemme pohjana myös meidän aikanamme.

Eettiseen universalismiin liittyvä terrori ilmeni Weilin näkemyksen mukaan karkeimmillaan tilanteissa, joissa älymystön vaatimukset antoivat vallankumouksellisille mahdollisuuden teloittaa vastustajiaan. Weil ei salaa hämmästystään, kuinka laajasti intellektuellien ajatuksia on voitu käyttää väkivallan perustelemiseen. Hänen mukaansa intellektuellien ihanteet ovat aina hallinneet vallankumouksia mutta tuskin koskaan demokratiaa.[248] Tämä ei ole kumousten, demokratian tai ihmisten vika, vaan siinä saa ilmaisunsa katkos, joka erottaa aistillista ja ideaalista valtioruumiin eri osissa. Väkivallan perimmäinen syy ei ole eettinen universalismi, vaan ahdistus, joka syntyy minän kyvyttömyydestä täyttää eettisen universalismin korkeat ihanteet. Yksilö ei kuitenkaan yllä niihin, ellei hän tee rohkeaa valintaa ja elä ehdottoman omaa elämää. Se puolestaan johtaisi usein ristiriitaan sovinnaiseen moraalikäyttäytymiseen nähden. Sopimuksenvarainen moraali taas on olemukseltaan massoille suunnattu, mikä peittää minuuden aseman ratkaisijana ja tekee mahdottomaksi moraalisen antaumuksen.

Voi sanoa, että Weilin onnistui selittää kartesiolaista dualismia omalla valtakonseptiollaan, ja toisaalta hän pystyi osoittamaan, että ainakin osa valistuksen ajan ongelmista johtui kartesiolaisuuden ideologisesta painolastista. Kuitenkaan Weilin kritiikki ei tuonut ratkaisua eettisen toimijan asemaan: pitäisikö eettisen toimijan heittäytyä subjektivismin virtaan vai valita annettua arvo-objektivismia noudattaen toiminnalleen ehdottomat ja yleispätevät säännöt? Edellinen tuottaa helposti demokraattisen relativismin, jälkimmäinen absolutistisen yksinvaltiuden. Weilin näkemys minän olemuksesta ja asemasta valaisee, mitä mahdollisuuksia eettisellä toimijalla on käsittää asemansa suhteessa tähän ongelmaan. Siksi on hetkeksi palattava yhteyteen, jossa ihmisen ja yhteisön suhde ensi kerran oli tutkittavana, marxismin kritiikkiin. Perusarvotukseltaan ihmisen ja yhteisön suhteita luonnehdittiin siinä selvästi,

---

Rauhanomaisiin revisionisteihin Weiliä liittävät Blum ja Seidler (1989, s. 62), joiden mukaan Weilin käsitys vallankumouksesta lieventyi aikojen myötä: vallankumous voisi toteutua, kunhan yhteiskunta olisi siihen valmis. Toisaalta nämä arvailut eivät kerro, minkä sisällön *L'enracinementia* viimeistelevä avantgardistinen ja samalla ”uusvanha” Weil antoi vallankumouksen käsitteelle. Siksi onkin hyvä lisätä, että vielä vuoden 1934 tutkielmassaan ”Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale” Weil lausui vallankumouksesta sosialisteille näin: ”Sana vallankumous on sana, jonka vuoksi tapetaan, jonka vuoksi kuollaan, jonka vuoksi ihmismassoja lähetetään kuolemaan, mutta johon ei liity mitään sisältöä. [*Le mot de révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu.*]” *OL*, s. 79.

[248] *E*, s. 125–126 ja 151–152.

eikä Weilin mielipide tästä asetelmasta myöhemminkään ratkaisevasti muuttunut: ”[...] ajattelu sisältyy vain ihmisen mieleen; yhteisöt eivät nimittäin ajattele. [(...) *la pensée ne se forme que dans un esprit se trouvant seul en face de lui-même; les collectivités ne pensent point.*]”[249]

3.2. Eksistentiaalinen minä

Weilin marxismin kritiikistä tuleva sisäisen ja ulkoisen maailman sekä yksilöllisen ja sosiaalisen elämänpiirin välinen jännitteisyys noudattelee Weilin egologian (eli minuutta koskevan filosofian) lähtökohtaa. Sen mukaan ihmisen ja ympäristön suhteessa looginen etusija on ihmisen minällä. Minä on olemassa aitona entiteettinä, ja sen apriorinen olemassaolo tekee minuuden psykologisen kehittymisen roolinoton kautta mahdolliseksi. Minän identtisyyttä (samuutta eri aikoina) ei voida johtaa identifikaatiosta (samastumisesta). Weilin käsitys vastaa pitkälti Kantin näkemystä transsendentaalisesta egosta. Minä, joka on olemassa substantiaalisesti, tekee ajallisen jatkuvuuden kokemisen mahdolliseksi ja todelliseksi sekä liittää satunnaiset ja keskenään eriaikaiset kokemukset yhdeksi kokonaisuudeksi. Tässä tutkimuksessa puhutaankin substantiaalista minää tarkoittaen ”minästä”, kun taas ”minuudella” viitataan enemmänkin minän ominaisuuksiin, kuten sen ympärille rakentuvaan identiteettiin.

Substantiaalisen luonteensa ohella minä ilmenee inhimillisen toimeliaisuuden ja tahtomisen lähteenä. Weilin käsitys minästä ”puhtaana aktiivisuutena” näyttää varsin vahvalta ja ainakin vulgaarimielessä lausuttuna lähentää Weilin ajattelua katsomukseen, jonka mukaan ”ihminen on sitä mitä hän tekee”.

> Olemassaolo, ajatteleminen ja tietäminen ovat kaikki vain yhden todellisuuden näkökulmia: kyvyn toimia. Tiedän mitä teen, ja se mitä teen on, ajattelen ja olen olemassa; aina kun teen jotain, tuotan oman olemassaoloni. [*Exister, penser, connaître, ne sont que des aspects d’une seule réalité: pouvoir. Je connais ce que je fais, et ce que je fais, c’est penser et c’exister; car du moment que je fais, je fais que j’existe.*][250]

Weilin ajattelua liiaksi mekanisoimatta voidaan ehkä nähdä, että yllä oleva lause, jonka mukaan ihminen ”tuottaa oman olemassaolonsa” teoillaan, on joka tapauksessa varsin kiusallinen nähtynä sen valossa, että

---

249 *OL*, s. 130.
250 *SS*, s. 55.

Weil väittää olemassa olevan minän *edeltävän* minän muodostumista tekojen kautta. Näiden näkemysten välillä ei kuitenkaan ole ristiriitaa, mikäli erotetaan minän *asema* kokemista loogisesti edeltävänä minänä ja se, että minä voi myös *kehittyä* psykologisesti oppimisen ja roolinoton kautta.

Ongelman muodostaa apriorisen minän *olemassaolo*, joka näyttää Weilillä olevan jossain määrin sidoksissa toimintaan. Minän asemaa Weilin ajattelun kokonaisuudessa heikentää entisestään, jos ja kun Peter Winch ilmeisesti on oikeassa väittäessään Weilin korvanneen kartesiolaisen *cogito*-argumentin lauseella: ”Toimin (voin toimia), siis olen olemassa.”[251] Tätä kautta Weilin ajattelussa korostuu Winchin mukaan minän tapa todellistua puhtaana aktiivisuutena, mutta toisaalta minän olemuksesta valottuu minän aktiivisuuden potentiaalisuus. Weilin lauseessa paino lieneekin ”kyvyllä toimia” (*pouvoir*). Tällainen tulkinta olisi yhteensopivampi Weilin substantiaalisen minäkäsityksen kanssa, sillä on ajateltavissa, että potentiaalisuuteen sisältyy jossain muodossa myös tekemistä edeltävä toiminnan subjekti. Weilin ajattelun kokonaisuutta voi tulkita siten, että vaikka ihminen Weilin mukaan ”tuottaa oman olemassaolonsa” tekojensa tuloksena, hän toisaalta katsoo, että substantiaalisella minällä on koettavaan nähden looginen etusija kokemisen *mahdollistavana* subjektina.

Kun Weil myöhemmässä filosofiassaan halusi jättää pois tavan *tarkastella* ihmistä substantiaalisesti, hän ei ilmeisesti samalla sulkenut pois sitä, että minä *on olemassa* substantiaalisena. Minään kohdistuvissa eettisissä refleksioissa on kysymys minän aktiivisuuden poisjättämisestä, jossa eettisen refleksion perusakti, minästä luopuminen, ei kohdistu olemassa olevaan minään. Sen sijaan se liittyy minän aktiivisuuteen.

Weilin minäkonseptiossa erottuu kaksi puolta. Aistimisen ja havaitsemisen mahdollistava minä on minuuden ensisijainen, välttämätön ja ei-

---

251 Peter Winch tulkitsee, että välttämällä *cogito*-argumentin Weil vältti virhepäätelmän, jossa ajattelun olemassaolosta johdettiin ajattelevan subjektin olemassaolo. Hän katsoo Weilin aavistelleen ratkaisullaan russellilaista kartesiolaisuuden kritiikkiä ja sanoo: ”[...] *Simone Weil does not explicitly criticize Descartes on that score, but her own modification on the Cartesian argument does show her to be sensitive to the kind of objection made by Russell and many others. She replaces* ’Je pense, donc je suis’ *(’I think, therefore I am’) by* ’Je puis donc je suis’, *which might be rendered in English as: ’I (can) act, therefore I am’. At the same time she noticeably does not emphasize the existential conclusion in the way Descartes does. She quite deliberatly does not regard her inference as a prolegomenon to asking Descartes’s question: ’What then am I?’ What is important to her is the way the formula characterizes thought itself – as activity.*” Winch 1989, s. 9. Winchin huomautus *aktiivisuuden* tärkeästä roolista Weilin filosofiassa on tarpeellinen jo siksi, että Weilin ajatus minästä luopumisesta (*la destruction du je*) tuskin tuntuu järkeenkäyvältä ilman käsitystä minän todellistumisen tavasta.

ajallinen osa minuutta. Tämä substantiaalinen minuus pitäisi Weilin mielestä käsittää persoonattomaksi, aineettomaksi ja ikuiseksi osaksi ihmistä. Se tulisi käsittää myös pyhäksi (*sacré*), millä Weil viittasi siihen, että vain tämä osa minuudessa on arvokasta.[252] Se on apriorisen asemansa vuoksi kuin John Locken *tabula rasa* (tyhjä taulu), mutta olemukseltaan se on kuin kirkas peili, joka heijastelee todellisuutta ja johon ei voi pysyvästi kirjoittaa mitään. Sen sijaan persoonallisuus muodostuu meille sen kautta, että todellisuus piirtää peiliin jälkensä.

Esseessään ”La personné et le sacré” (”Persoona ja pyhä”)[253] Weil toteaa: ”Persoonallisuutemme on se osa meistä, joka kuuluu virheeseen ja syntiin. [*La personne en nous, c'est la part en nous de l'erreur et du péché.*]”[254] Viitatessaan ”syntiin” Weil ei tosin halunnut liittyä kristillisten pappien kuoroon, joka syytti ja syyllisti ihmisiä epäoikeudenmukaisella ja panettelevalla tavalla: uskottelemalla ihmisten olevan olemukseltaan pahoja. Sen sijaan Weil tahtoi muistuttaa, *mitä* on se loka, jota maailma ehdollistamisen ja minuus pyyteellisyyden kautta sälyttää päällemme. Se on oman persoonallisuuden toteuttamista luonnon, yhteiskunnan ja kausaalisuhteiden ehdoilla, ja jälleen kerran Weilin ajatuksesta kuvastuu hänen haluttomuutensa mystifioida valtaa. Hän ei nähnyt mitään mystistä sen enempää minän persoonallisessa ja pyyteellisessä kuin minän sielullisessa ja ikuisessa puolessakaan.

Weil kieltäytyi antamasta pääosaa sen enempää aprioriselle minälle kuin minän sosiaalisille tai persoonallisille puolillekaan, eikä hän sallinut ajatustensa johtaa häntä solipsismiin tai egokeskeisyyteen saati yhteisöllisten minäkäsitysten yksinvaltaan. Weilin mielestä kartesiolaisiin minäfilosofioihin sisältyi vaara, että minuudesta tulee egoistisen itsetehostuksen kohde, kun taas minän yhteisölliset käsittämistavat olivat kyllästetyt ilmiöllä, jota Weil nimitti ”personalismin filosofiaksi”.

---

252 *ÉL*, s. 11. Weilin näkemys siitä, onko ihmisellä sielu ja onko sielu nähtävissä *per definitionem* ikuiseksi ja kuolemattomaksi osaksi ihmistä, on jäänyt vastausta vaille monille Weilin tutkijoille. Paitsi että tätä asiaintilaa voi pitää seurauksena epäkoherentista kysymysten asettamisesta, tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että epäselvyys vallitsee jo Weilin ajattelussa. Katso esimerkiksi Nye (1994, s. 144–145). Aineksia kysymyksiin vastaamiseksi antaa se, että substantiaalisen ja havaitsevan minän ohella Weilin minäkonseptiossa välähtelevät käsitteet 'persoonallisuus' ja 'pyhä'. Käsitystä ihmissielun ikuisuudesta tukee Thomas R. Nevinin luonnehdinta, jossa hän kuvailee Weilin näkemyksiä näin: ”*By 'la personne' she designates the cramped egotism of individuality. By 'le sacre' she means something impersonal and transcendent of mortality.*” Nevin 1991, s. 348. Ilmeisesti Weil näki kuoleman persoonallisen olemassaolomme päätepisteenä, ja hänen käsityksensä immanentin elämän ylittämisestä on ylivoimaisesti lähempänä nietzscheläistä ikuisen paluun ajatusta tai buddhalaista käsitystä sielun raukeamisesta nirvanaan kuin kristillisperäistä huolta oman minän pelastuksesta.

253 *ÉL*, s. 11–44.

254 *ÉL*, s. 17.

3.3. Personalismin filosofia

Weil käytti minän käsitettä kahdessa eri merkityksessä, joista toinen viittaa minään episteemisenä ja apriorisena minänä ja toinen ihmiseen persoonana. Ihmisen varsinainen minuus on kokemuksesta puhdas, transsendentti ja määrittelyiden ulkopuolella, kun taas persoona on sosiaalinen ja immanentti ja kuvaa käytännöllistä elämää. Kiintoisaa on, että Weil ymmärsi persoonan käsitteellä nimenomaan minän opittuja ja ehdollistuneita piirteitä, kun yleensä Kantin jälkeisessä filosofiassa persoonallisina on pidetty minän synnynnäisiä, apriorisia tai muutoin olemuksellisina nähtyjä ominaisuuksia. Tärkeää on, että Weilin esittämä personalismin kritiikki kohdistui minän niihin puoliin, jotka syntyvät samastumisen tai auktoriteettien kautta oppimalla. Hänen persoonakäsityksensä epäkantilaisuutta voi tulkita myös niin, että Weilin esittämä personalismin kritiikki ei ollut luonteeltaan tieto-opillista. Sen sijaan se oli yhteiskunnallisia ilmiöitä havainnoivaa ja kohdistui ihmisten autoritaariseen ohjailuun.

Weil tulkitsi toista maailmansotaa kahden personalistisen virhekäsityksen, kollektiivin palvonnan ja persoonan palvonnan, riemuvoitoksi. Molemmat hyödynsivät samoja minän arvokkuudenkipeitä voimia ja ammensivat energiansa ihmisten halusta saada tunnustusta omalle minälleen. Koska sosiaalinen arvostus oli mahdollista vain suhteessa toisiin ihmisiin, ihmisten minää alkoivat hallita minän persoonalliset puolet, esimerkiksi halu saada ja osoittaa sosiaalista huomiota. Kuten näimme, tässä valossa Weil arvosteli myös fasismia.[255]

Kuitenkin osana kulttuuriamme personalismi oli Weilille politiikan kenttää laajempi ilmiö, kysymys ajattelun ideologisista perusteista. Persoonan käsite on alkuaan kulttuurinen. Sen juuret ovat antiikin teatterissa, jossa sillä tarkoitettiin ”kasvojen naamiota”. Sen sijaan Weilille minän peittäminen ennalta sovittuihin rooleihin oli pahinta, mitä mi-

---

[255] Weilin ”personalismiin” kohdistama kritiikki osuu yhteen hänen fasisimin kritiikkiensä kanssa myös sen filologisen aspektin kautta, että ranskan kielessä sanan *personne* eräs merkitys on ’ihminen’. Hagfors ja Sundelin 1989, s. 386. Kohdistuessaan ihmiskeskeisyyteen ja olojen ja arvojen humanisoimiseen Weilin esittämä personalismin kritiikki toteuttaa nietzscheläisen inhimillisyyskritiikin sisällön mutta kertoo myös laajemmin siitä, mistä ihmisen omatoiminen kohottaminen saattoi oirehtia ja mikä siinä oli eettisesti viallista. Sikäli kuin ”vapaan ihmisen” esiinnousu muodosti perustan poliittisten olojen yltiöpäiselle subjektivoitumiselle, voinee sanoa, että Weilin arvostelu ikään kuin ennakoi toisen maailmansodan jälkeisiä yrityksiä nähdä fasismi auktoriteettien ohjailtavaksi jääneen ihmisen vapauskriisinä. Kiintoisaa on, että muiden muassa Erich Fromm mainitsee teoksessaan *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973, s. 338) Simone Weilin *Ilias*-analyysin.

nälle saattoi tapahtua. Weilin filosofiaa ulkoapäin arvioiden voisi sanoa, että hänen esittämänsä personalismin kritiikki kohdistui nimenomaan persoonan käsitteen yleiseen käyttöön, ei niinkään varsinaisiin persoonallisuusteorioihin, vaikka nekään eivät aina ole onnistuneet säästämään persoonallisuuden käsitettä ideologisilta määrittelyiltä. Weilin mielestä persoonan käsitteen alttius ideologisille ymmärtämistavoille näkyy ennen muuta tämän käsitteen tavallisessa käytössä, siinä, että yhtäältä se koetaan vaikeaksi määritellä ja siinä, että toisaalta sitä pidetään itsestään selvänä.

Eräs keino tutkia, mitä Weil tarkoitti personalismilla, on tarkastella, miten personalismi hänen mukaansa ilmeni kulttuurissa. Tässä mielessä osan Weilin ajatuksista paljastivat jo politiikan ja kartesiolaisen tieteen kritiikit. Kuitenkin erityisesti taide on altis vaikutteille, joita saattaa kurjistaa minän itsekkyys. Weilin mielestä taide on personalismin merkittävin toteutumisyhteys, sillä sen kautta persoonallisuuden toteuttaminen huipentuu, eikä taide usein sisällä muuta kuin tekijänsä persoonan. Taidetta arvostellessaan Weil ei unohtanut myöskään tiedettä. Weilin mielestä taidetta ja tiedettä pidetään pyhinä sillä perusteella, että ne ovat persoonallisuuden korkeimpia ilmauksia. Hänen mukaansa taiteiden ja tieteiden kunnioittamisessa näkyy kulttuurimme palvova suhtautuminen persoonaan. Sarkastisesti hän huomauttaa, että meidän aikanamme ”[...] kirjailijat ja tiedemiehet ovat vallanneet pappien paikan [...]. [(...) *les écrivains et les savants ont si étrangement usurpé la place des prêtres* (...)].”[256] Weilin ajatus pitää paikkansa sikäli, että taiteilijat ja tiedemiehet usein loistavat henkilökohtaisella etevämmyydellään ja ovat voineet periä pappien arvostuksen. Sen sijaan sisällöllisiltä osin Weilin esittämä analogia on lähes käsittämätön, vähintään outo: taiteilijat ja esteetikot on usein mielletty vakavan uskonnollisuuden vastapelureiksi ja häiriköiksi, ja tieteenharjoittajat epäilemättä suuttuisivat pahoin, jos heidän yleisiä teorioitaan pidettäisiin pelkkinä ”persoonallisuuden ilmauksina”. Tässä hieman oudoksuttavassa kohdassa Weilin ajatus eteneekin ehkä suunnilleen niin, että kulttuurimme kunnioittaa persoonaa, persoonan palvominen lähestyy uskontoa, taide ja tiede ovat persoonan toteuttamisyhteys, ja niinpä ne ovat kyllästetyt uskonnollisella pyhyyden hurmiolla.

Weilin näkemys sisältää jälleen vahvaa tulkintaa, jolle voi kasvaa arvoa lähinnä kohtuuttomuudesta, kekseliäisyydestä ja omaperäisyydestä. Joka tapauksessa Weilin ajatus on sopusoinnussa sen kanssa, mitä hän sanoi tieteen ja uskonnon luonteesta ”La Science et la noussa”: tiede on muuttunut sosiaaliselta rooliltaan uskonnoksi. Toisaalta tiede on

256 *ÉL*, s. 16.

puolestaan tehnyt uskonnosta immanenttia, ja sikäli kuin kristillinen uskonnollisuus on muuttunut yksinomaan persoonan palvonnaksi, myös kristillinen jumalakäsitys on alkanut näyttää antropomorfiselta.

Weilin ajatusten tulkitsemiseen liittyy kysymys, ovatko uskonnon tieteellistyminen ja tieteen uskonnollistuminen todellisia ilmiöitä vai pitäisikö ajatella, että Weil näki todellisuudessa omia illuusioitaan, jolloin myös hänen tekemänsä tulkinnat kertoisivat ensisijaisesti hänen omista mielipiteistään ja käsityksistään. Mikäli näin olisi, Weilin esittämä tieteen ja uskonnon kritiikki osoittautuisi ankarimmaksi hänen omaa tiedekäsitystään ja uskontokäsitystään kohtaan. Weilin ajatukset tulevatkin luultavasti oikeutetuiksi ja ymmärrettäviksi, jos niitä tarkastellaan itsenäisenä filosofiana, jota verrataan enemmän hänen oman aikansa muihin filosofioihin kuin historian tosiasioihin. Weilin ajatus persoonan palvonnasta jättää, kuten Weilin ajatukset useasti muulloinkin, ulkopuolelleen sen, että taide ja tiede ovat sakraalisen leimansa lisäksi myös olennaisesti muuta. Mutta kiinnostavaa Weilin näkemyksessä on se, millaisena juuri hän ne näkee.

Toisaalta hänen personalismin kritiikkinsä on voimakasta epäsubjektiivisen totuudellisuuden puolustusta. Taide ja tiede eivät ole arvokkaita persoonallisuuden ilmauksina, sillä ”[t]otuus ja kauneus ovat persoonattomia. [*La vérité et la beauté sont impersonnelles.*]”[257] Esseessään *La personné et le sacré* Weil lausuu:

> Kun tiede, taide, kirjallisuus ja filosofia ovat pelkästään persoonan toteuttamista, ne ovat tasolla, jolla häikäisevät ja loistavat saavutukset ovat mahdollisia, ja ne voivat tehdä ihmisen nimen vuosituhansien ajan eläväksi. Mutta kaukana tämän tason yläpuolella on kuilun erottamana taso, jolla korkeimmat asiat saavutetaan. Nämä asiat ovat olennaisesti anonyymejä. [*La science, l'art, la littérature, la philosophie qui sont seulement des formes d'épanouissement de la personne, constituent un domaine où s'accomplissent des réussites éclatantes, glorieuses, qui font vivre des noms pendant des milliers d'années. Mais au-dessus de ce domaine, loin au-dessus, séparé de lui par un abîme, en est un autre où sont situées les choses de tout premier ordre. Celles-là sont essentiellement anonymes.*][258]

Asiayhteyden perusteella on selvää, että Weil viittaa ”korkeimmilla asioilla” nimenomaan aitoihin pyhyyden elämyksiin. Katkelman mukaan esteettiset kokemukset eivät yllä eettisen eivätkä uskonnollisen olemassaolon tasolle, pidettiinpä Weiliä miten kierkegaardilaisena tahansa.

---

[257] *ÉL*, s. 17.
[258] *ÉL*, s. 16–17.

Esimerkiksi brittiläinen Steward R. Sutherland rinnastaa Weilin ja Kierkegaardin filosofian tulkitsemalla Weilin käsitystä autenttisista valinnoista ja Kierkegaardin näkemystä eksistenssin tasoista ”uskonnolliseksi ambiguiteetiksi” ja vertaamalla molempien ajatteluun liittyvää epävarmuuden problematiikkaa David Humen tietoteoreettiseen skeptisismiin.[259] Weilin yhteydet Søren Kierkegaardiin liittyvät enemmänkin uskonnollisen epäilyn merkitykseen valintojen autenttisuudelle kuin eksistenssin pyhyyteen, puhtauteen ja asteisiin sinänsä, ja molempien filosofien ajattelussa minän olemus ja asema ovat seurausta subjektin tekemistä valinnoista. Kuitenkin näiden valintojen aukaisemat tiet erkaantuvat ohjelmallisesti, mikä erottaa ajattelijoiden filosofiat toisistaan tyhjentävästi. Kyseessä ovat eksistentialistisen kilvoittelijan intohimoinen pyrkimys kohti sielun täydellistymistä ja olevaisen kontemploimiselle jättäytyneen mystikon tie kohti minän raukenemista.[260]

Myös Weil erotti esteettisen, eettisen ja uskonnollisen eksistenssin tasot, mutta hän ei nähnyt niiden välillä yhteyksiä eikä edes hengellisiä portaita, joiden avulla olisi voinut edetä tasolta toiselle. Sen sijaan hengellisyyden maailma oli hänelle läsnä kaikkialla, ja ihmisen todellistuminen esteettisenä, eettisenä tai uskonnollisena vaati Kierkegaardille ominaiseen kilvoitteluun verrattuna kokonaan toisenlaista asennetta. Se liittyi luopumiseen minästä ja persoonallisuudesta ja muistutti enemmänkin keskiajan mystikkojen jättäytymistä kuin nykyajan eksistentialistien kamppailua tai huolta minän pelastuksesta. Jo siksi olisi periaatteellisesti väärin nähdä Weilin ajattelu filosofiana, joka korostaa oman minän täydellisyyttä.

Weilin mukaan minän persoonalliset roolit ja elämänhistoriat ovat ambivalentteja, ja pelkkää sattumaa on, onko meille säilynyt tiedemiesten, taiteilijoiden tai suurten tekijöiden nimiä: ”[…] silloinkin, kun heidät muistetaan, heistä on tullut anonyymejä. Heidän persoonallisuutensa on hävinnyt. [(...) *même s'il est conservé, ils sont entrés dans anonymat. Leur personne a disparu.*]”. Hän jatkaa tähän: ”Täydellisyys on persoonatonta. [*La perfection est impersonnelle.*]”[261]

Ajatus on kiehtova sekä historiaa koskevana toteamuksena että nykyaikaisuutensa vuoksi. Tuntuu kuin Weil iskisi jokaisella sanallaan asian ytimeen niin kuin hän löisi naulan seinään. Kas näin hauras ja altis vaihteluille elämämme todellakin on! Asiasta tulee entistäkin kiintoisampi ja vertailuihin houkuttelevampi, jos tämän lainauksen perään kirjoitetaan eräs ”L'amour de Dieu et le malheurin” toteamus ihmisen ja

---

259 Sutherland 1984, s. 107.

260 Katso esimerkiksi Stenqvist (1984, s. 114).

261 *ÉL*, s. 17.

hänen persoonallisuutensa pysyvyydestä. Jäljittelemättömällä tyylillään Weil sanoo: ”[...] olento, jonka me uskomme olevan minä, on lyhytaikainen ja automaattinen ulkoisten olosuhteiden tuote, niin kuin meren aallon muoto. [(...) *ce que nous croyons être notre moi est un produit aussi fugitif et aussi automatique des circonstances extérieures que la forme d'une vague de la mer.*]”[262] Pelkkänä anekdoottisena huomautuksena voi vain ihmetellä, miten sopusointuisesti Weilin ajatus osuukaan yhteen Michel Foucault'n neljännesvuosisata myöhemmin esittämän *Les mots et les choses'n* loppumainingin kanssa: ”[...] ihminen katoaa kuin meren rantaan piirretty kuva. [(...) *l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.*]”[263] Sen sijaan Weilin esittämä ajatus on Foucault'n edustamaan jälkistrukturalismiin verrattuna täysin erilainen. Weilin mielestä taiteen ja tieteen persoonattomuus ovat nimenomaan sitä, että ne representoivat todellisuutta *sekä* singulaarisesta minästä *että* minän sosiaalisista struktuureista riippumattomina.

Myös totuus on Weilille olennaisesti persoonatonta: yhteenlaskun tulos ei riipu laskijasta, hänen persoonansa voi olla vain virheiden lähde.[264] Eri asia on, voidaanko filosofiassa todella tavoittaa matematiikalle ominaisia totuuksia, mutta Weilin ajatus valottaa totuuden ja minän suhteesta sen, että harjoittaessaan korkea-asteista kontemplaatiota, kuten keskittyessään ratkaisemaan matemaattista tehtävää, sielu askartelee transsendentin totuuden kanssa. Weilin ajatuksen taustana on käsitys, että matematiikan luvut ja laskutoimitukset ovat transsendentteja ja että eräitä lukusuhteita ei voida havaita aistimaailmassa. Weilin ajatusta voitaneen ymmärtää, kun huomataan sen liittyvän hänen platonismiinsa. Muiden muassa Eric O. Springsted toteaa Weilin käsittävän sekä matematiikan luvut että kauneuden yhtä lailla ideaalisiksi.[265] Siltä kannalta, miten Weil havainnollisti matematiikalla persoonakäsitystään, olennaisinta lienee kuitenkin se, että matematiikka on tavattoman epäpersoonallista *epäsubjektiivisuutensa* vuoksi.[266]

Weilin mukaan lahjakkuus ja nerous noudattelevat persoonallisen ja persoonattoman eroa. Lahjakkuus viittaa persoonallisuuteen, kun taas nerous liittyy persoonattomaan. Älykkyys, joka on tekemisissä nokkeluuden kanssa, on kiinnostunut vain eleganssista ja mielipiteiden manipuloimisesta ja liittyy lahjakkuuteen. Weilin mukaan suuri osa tieteestä

---

262 *PSO*, s. 115.

263 Foucault 1966, s. 398.

264 *ÉL*, s. 17. Ref: ”*Si un enfant fait une addition, et s'il se trompe, l'erreur porte le cachet de sa personne. S'il procède d'une manière parfaitement correcte, sa personne est absente de toute l'opération.*”

265 Springsted 1983, s. 144 ja 164–169.

266 Nye 1994, s. 82.

ja taiteesta on vain koristeellisuutta, imitaatiota ja näppäryyttä, joiden tehtävä on hankkia tekijöilleen mainetta, kunniaa ja karismaa. Kuitenkin historia osoittaa, miten katoavia tekijän subjektiiviseen maineeseen liittyvät arvostukset ovat.[267] Vastaväitteenä Weilille voisi esittää sen, että harvoin tiede *on* pelkkää koristeellisuutta, ja sen, että taide puolestaan usein *edellyttää* ainakin jossain määrin persoonallista itseilmaisua. Nämä ristiriidat voisi ehkä sovittaa olettamalla, että Weilin mielestä ne ilmentävät lahjakkuutta mutta eivät neroutta. Hieman oireellisesti Weil toteaa personalismin filosofian saaneen alkunsa ”nimen ja arvostuksen kipeistä kirjailijoista [(...) *dans des milieux d'écrivains qui, par profession, possèdent ou espèrent acquérir un nom et une réputation.*]”[268] Ja tämän toteamuksen välittömät kohteet eivät suinkaan ole Weilin oman ajan kirjailijakollegoissa vaan kaukana roomalaisajan reettoreissa ja Kreikan sofisteissa![269]

Lahjakkuuden ja nerouden ero on kuin Sokrateen ja sofisti Hippiaan ero Platonin samannimisessä dialogissa, mutta myös länsimaisen rationalismin perustaja Aristoteles saa osan Weilin sapiskasta. Weilille Platon edustaa lahjakasta neroutta ja Aristoteles pelkkää lahjakkuutta ilman neroutta. Harvinaisen hauskassa ”La personne et le sacrén” kohdassa Weil sanoo näin:

> Kylähullu – sanan kirjaimellisessa merkityksessä – mikäli hän todella rakastaa totuutta, on ajattelussaan äärettömästi Aristoteleen yläpuolella, vaikka hän ei koskaan päästäisi suustaan muuta kuin houreisia murahteluja. Hän on äärettömästi lähempänä Platonia kuin Aristoteles koskaan oli. Hän on nero, kun taas sana ”lahjakas” pätee vain Aristoteleeseen. Jos hyvä haltia tarjoutuisi muuttamaan hänen kohtalonsa Aristoteleen kaltaiseksi, hän olisi tarpeeksi viisas kieltäytyäkseen hätäilemättä. [*Un idiot de village, au sens littéral du mot, qui aime réellement la vérité, quand même il n'émettrait jamais que des balbutiements, est par la pensée infiniment supérieur à Aristote. Il est infiniment plus proche de Platon qu'Aristote ne l'a jamais été. Il a du génie, au lieu qu'à Aristote le mot de talent convient seul. Si une fée venait lui proposer de changer son sort contre une destinée analogue à celle d'Aristote, la sagesse pour lui serait de refuser sans hésitation.*][270]

Tällainen Aristoteleen rienaaminen tahtonee ilmaista vain sen, että lahjakkuus ilman neroutta ei ole Weilille juuri minkään arvoinen. Toi-

---

[267] *ÉL*, s. 17.

[268] *ÉL*, s. 21. Toisaalta Weiliä itseään tuskin voi pitää erityisen arvostuksenkipeänä, ellei sellaisena pidetä joskus korostettua itsen aliarvioimista.

[269] *ÉL*, s. 24–25 ja 31.

[270] *ÉL*, s. 31.

saalta Weilin toteamus vaikuttaa hieman kompleksiselta sikäli, että Aristoteleen tekstejä on yleensä pidetty huomattavasti vähemmän persoonallisina kuin Platonin. Platonin nerous onkin ehkä hänen kyvyssään ylittää havaintojen maailma, jonka luetteloiva tutkiminen saattoi synnyttää Weilissä banaaliuden vaikutelman.

Weilille nerous on kykyä tunnustaa oman persoonan katoavuus ja uskallusta murtautua itsestä ulos persoonattomaan todellisuuteen. Weilin käsitys neroudesta on tyylillisesti lähellä kulkuriromantiikkaa. Sille ovat ominaisia ajatus Eroksesta, joka vaeltaa ilman kenkiä taivasalla, sekä mielikuva luovasta nerosta, joka uhraa kaiken vaivojaan säästämättä ja niitä laskematta. Siksi ei liene mikään ihme, että moni oman elämänsä taiteen vuoksi uhrannut, kuten Mozart, löysi paikkansa Weilin nerojen joukosta.[271] He olivat oivaltaneet oman itsensä täydellisen katoavuuden ja kauneuden universaalin pysyvyyden, joka ei ole yhteydessä persoonalliseen minään. Heidän kauttaan paljastuu myös kauneuden oivaltamisen traagisuus: samalla kun taiteilija pääsee selville todellisuuden kauneudesta ja luo teoksen, jota pidetään kauniina, se osoittautuu hänestä itsestään riippumattomaksi. Silloinkin, kun omistaudumme ja uhraudumme kauneudelle, se perii meistä voiton olemalla tuomatta mitään parannusta persoonamme katoavuuteen.[272]

Taiteellinen nerous edellyttää persoonalta ja sen pyyteiltä täydellistä jättäytymistä. Taiteelle antautuneen Mozartin ja menestystä määrätietoisesti tavoitelleen Antonio Salierin väitetyt riitaisuudet muistaen voisi Weilin käsityksen neroudesta ilmaista myös niin, että sille, joka ei tavoittele kauneudella voittoa, sävellystyökin on helppoa. Vaikka Weil suostui käsittelemään esteettisten pohdintojensa yhteydessä taiteilijoiden asemaa ja ylenmääräisestä vaativuudestaan huolimatta jopa arvostamaan osaa heistä, platonistiselle Weilille tärkeämpää oli lopultakin todellisuuden itsensä kauneus kuin todellisuutta jäljittelevien taideobjektien kauneus.

3.4. Personalismi ja etiikka

Weilin pohtimissa ongelmissa estetiikka ja etiikka liittyivät läheisesti toisiinsa. Hänen tekemissään päätelmissä ne sen sijaan erkanivat monin kohdin. Näin oli myös puhuttaessa minästä ja persoonallisuudesta.

[271] *E*, s. 296. John M. Dunaway luettelee muutamia Weilin ”taiteellisia neroja” (”*Weil’s Pantheon of True Genious*”): Mozart, Monteverdi, Tolstoi, Kiinan zenrunoilijat, Giotto, Velasquez, Bach ja niin edelleen. Dunaway 1984, s. 88–89. Weil itse on listannut suosikkejaan lähellä *L’enracinementin* loppua (s. 296–297).

[272] *ÉL*, s. 31.

Weilille eettinen reflektio on minän aluetta, ja se tapahtuu minässä tai suhteessa minään. Minä on aluksi sekä etiikan subjekti että sen kohde, kunnes luopumalla minästä voimme ylittää subjekti–objekti-asetelman ja todellistua rakkauden tekoja välittävänä ideaalisen Hyvän ja maail-man rajapintana. Näin tehdessään ihminen astuu eräänlaisen uskonnottoman uskonnollisuuden alueelle, ja esteettisen ja eettisen erosta voidaan luopua. Kuten Catharina Stenqvist toteaa Weiliä mystikkona tarkastelevassa tutkimuksessaan, Weil erotti henkilökohtaisen *uskon* sosiaalisesta *uskonnollisuudesta* ja historiallisista *uskonnoista*,[273] ja Weilin esittämää uskontokritiikkiä tuntevan on helppo arvata, mihin tärkeysjärjestykseen Weil asetti nämä omassa ajattelussaan.

Sen sijaan persoona on pelkän esteettisen mielihyvän aluetta ja altis nautinnon tavoittelulle. Tässä yhteydessä Weil teki tarkan eron myös etiikan ja moraalin välille. Etiikka viittasi paitsi moraalia koskevaan filosofiaan, sananmukaisesti ”siveelliseen tietoisuuteen” (kreik. *ethos*) ja haluun tehdä hyvää. Moraali puolestaan liittyi pelkkiin sovittuihin tapoihin (lat. *mōrēs*), jotka saattoivat olla epäeettisiä.[274] Kuten tämän tutkimuksen neljännessä ja viidennessä luvussa tarkemmin perustellaan, Simone Weilin etiikka perustui enemmän hänen kehittelemänsä *ihmiskäsityksen* seurauksiin kuin etiikan ongelmien teoreettiseen analysointiin, eikä etiikan ja moraalin ero hänen tarkoittamassaan merkityksessä vastaa myöskään deskriptiivisen ja preskriptiivisen etiikan eroa. Näin on jo siksi, että preskriptiivinen normatiivinen velvollisuusetiikka voi olla (ja usein on) luonteeltaan teoreettista, kun taas moraali liittyy lähinnä käytännön toimintaan; toisaalta Weil katsoi metafysiikkakritiikkiensä teorian ja käytännön suhdetta käsittelevissä pohdinnoissaan ”puhtaan” deskriptiivisen etiikan sisältävän myös normatiivisia aineksia.

Weilin esittämä personalismin vastaisuus saattaa tuntua oudolta etiikan lähtökohdalta, sillä suuri osa valistuksen jälkeisestä filosofiasta on korostanut persoonan ainutlaatuisuutta arvona ja ihmisyyden tunnusmerkkinä. Weilin ajatusta kirkastaakin se, että hänen mukaansa ihmisyys on aina enemmän kuin hänen persoonansa, joka on yhtä kuin minän epäsubstantiaaliset ja opitut piirteet. Weilin käsitys on, että jos yhteisö tunnustaa vain ihmisen persoonan, sen ei tarvitse kunnioittaa jäseniään, sillä persoonallisuus on sosiaalisen kollektiivin tuote ja alisteinen sille. Kollektiivi hallitsee persoonaa suvereenisti, ja persoonallisuus on sidottu makuihin ja muoteihin. Mitä enemmän persoonallisuuttamme ylistetään, sitä enemmän identifioidumme siihen ja unohdamme sekä

[273] Stenqvist 1984, s. 110.
[274] *ÉL*, s. 42–44.

itsemme että toisten ihmisten olevan perimmältään muuta. Samastuminen kollektiiviseen persoonaan tekee minuudesta haavoittuvan, sillä persoonan loukkaantuminen tai tuho luovat meille tunteen, ettei minuutemme ole olemassa. Weil kirjoittaa, että ”[p]ersoona on ihmisessä aina hädässä, sillä on kylmä, ja se etsii lämmintä suojaa. [*Dans l'homme, la personne est une chose en détresse, qui a froid, qui court chercer un refuge et une chaleur.*]”[275] Ihminen siis näyttää jatkuvasti olevan vailla sosiaalista, hyväksyvää kollektiivia.

Entä jos Weilin ajatus pitäisi paikkansa? Mitä pahaa ihmisen kaipauksessa sosiaalisuuteen olisi? Weilin kuvailema asiaintila voisi myös johtaa kohti mitä humaaneinta yhteiseloa ja yhteiskuntaa. Hänen kritiikkinsä terävin kärki onkin ehkä huomautuksessa, millaiselle perustalle joudumme eettisinä olentoina, mikäli sallimme itsemme ja toisten ehdollistua yksinomaan kulttuurisille ja sosiaalisille vaikutteille. Pyrkimyksenään välttää sekä kollektivismin Kharybdista että individualismin Skyllaa Weil varoitteli persoonallisuudesta luopumiseen liittyvistä mystifionneista ja niiden tuottamista vaaroista sekä yksilöiden että yhteisöjen kohdalla:

> Mystikon koko voimavara on aina ollut tulla sellaiseksi, ettei hänen sielussaan ole mitään, joka sanoisi ”minä”. Mutta se osa sielusta, joka sanoo ”me”, on vielä äärettömän paljon vaarallisempi. [*Tout l'effort des mystiques a toujours visé à obtenir qu'il n'y ait plus dans leur âme aucune partie qui dise ”je”. Mais la partie de l'âme qui dit ”nous” est encore infiniment plus dangereuse.*][276]

Merkille pantavaa Weilin toteamuksessa on taaskin hänen kriittinen suhtautumisensa mystifiointeihin sekä hänen ainakin asenteellisesti tasapuolinen epäluottamuksensa yhtä hyvin kollektivismin kuin individualisminkin pakettiratkaisuihin. Tämä merkitsee, ettei Weilin filosofiassa ollut liioin kyse ”individuaation” tuottamisesta ”sosialisaation” vastakohtana. Ihmisen singulaarinen *oleminen* on ontologisesti eri asia kuin reflektion kautta nähty rooleihin tai tilanteisiin samastuminen tai niistä erkaantuminen (”personalismi”).

Weilin luoman etiikan lähtökohta on personalismin vastaisuudessa sikäli, että Weilin etiikan avartamana toinen ihminen voi tulla kohdatuksi *muiden* kuin persoonallisten piirteidensä kautta. Weilin mukaan totuudet elämästä ja toisista ihmisistä ovat epäpersoonallisia ja transsendentteja. Se, mikä koskee minää, tarkoittaa toisesta ihmisestä puhuttaessa myös sinää, yleisessä, ei-persoonallisessa mielessä. Siksi eettisen yhteis-

---

[275] *ÉL*, s. 21.
[276] *ÉL*, s. 17.

elämän perusta on toiseuden transsendenttius. Toinen ihminen on kokonaisuudessaan määrittelemätön, ja Weil päätyy ajatukseen, että pyhää (*sacré*) ihmisessä on ihminen kokonaisuutena.[277] Mihinkään tässä kokonaisuudessa ei pitäisi kajota. Niin pian kuin määrittelemme toisen ihmisen, teemme hänestä rajallisen ja palautamme hänet johonkin yhteiskunnalliseen, ennalta sovittuun tai ideologiseen käsittämistapaan. Tyyliltään ja otteeltaan hyvin sartrelaisessa tekstikatkelmassa Weil kirjailee havaintojaan näin:

> Jokaisessa ihmisessä on jotain pyhää, mutta se ei ole hänen persoonansa. Se ei ole myöskään inhimillinen persoonallisuus. Se on tämä ihminen, ei enempää eikä vähempää. Näen ohikulkijan kadulla. Hänellä on pitkät käsivarret, siniset silmät ja ajatukset, joita en tunne – ehkä ne ovat arkipäiväisiä. Se ei ole hänen henkilönsä eikä inhimillinen persoonallisuutensa, joka on pyhää minulle. Se on hän. Hänen kokonaisuutensa. [...] On mahdotonta määritellä, mitä inhimillisen persoonallisuuden kunnioittamisella tarkoitetaan. Ei ole niinkään, ettei sitä voitaisi määritellä sanoin. Tuo voitaisiin sanoa monista selvistä asioista. Mutta sitä ei voida myöskään käsittää; sitä ei voida määritellä tai eristää ajatuksen hiljaisella operaatiolla. [*Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement. Voilà un passant dans la rue qui a de longs bras, des yeux bleus, un esprit où passent des pensées que j'ignore, mais qui peut-être sont médiocres. Ce n'est ni sa personne ni la personne humaine en lui qui m'est sacrée. C'est lui. Lui tout entier.* (...) *Il est impossible de définir le respect de la personne humaine. Ce n'est pas seulement impossible à définir en paroles. Beaucoup de notions lumineuses sont dans ce cas. Mais cette notion-là ne peut pas non plus être conçue; elle ne peut pas être définie, délimitée par une opération muette de la pensée.*][278]

Ohikulkijoita tarkkailevan Weilin katse on sivusta seuraava, ei kuitenkaan objektivoiva; se kohtelee tutkittaviaan kunnioituksella. Ajatus ihmisen pyhyydestä johti kysymykseen inhimillisten kohtaamisten luonteesta ja etiikasta. Weilin mielestä yleiset moraalisäännöstöt (*règle de la morale publique*) perustuivat nekin tiettyihin ihmiskuviin ja johtivat takaisin personalismiin ja valtaan.[279] Voidaan kysyä, halusiko Weil olla pelkästään kohtelias jättäessään kohteensa tarkemmin määrittelemättä, mutta jos ajatus kohdistuisi Kantin kategoriseen imperatiiviin ("kohtele ihmisyyttä itsessäsi ja toisissa ihmisissä persoonana"), Weilin esittämä

---

[277] *ÉL*, s. 11.
[278] *ÉL*, s. 11–12.
[279] *ÉL*, s. 12.

kritiikki osuisi huonosti, sillä Kant viittasi persoonan käsitteellä yksilöiden apriorisiin ominaisuuksiin toisin kuin Weil omissa ”personalismin” arvosteluissaan. Kantin käsitys persoonasta on ollut omiaan vahvistamaan individualistista ihmiskuvaa, jonka Weil näki *toisella tavoin* arveluttavana. Persoonasta kannatti siis pyrkiä eroon, ja Weil käsitteli ajatuksiaan tarkemmin hengellisen kautensa kirjoituksissa. Entä sisältyykö Weilin minäkäsitykseen personalismin kritiikin lisäksi muita, rakentaviksi luonnehdittavia aineksia?

3.5. Une sorte de danse

Weilin filosofinen minäkäsitys on minän ensisijaisuuden vuoksi lähellä saksalaista idealismia ja vaikutushistoriallisesti melkoisen varmasti yhteydessä Kantin näkemykseen transsendentaalisesta egosta.[280] Todennäköisesti sattumalta se on lähellä myös Edmund Husserlin absoluuttista fenomenologiaa, joka keskittyy tutkimaan kokemuksesta puhdistetun kokemisen subjektin muotoja. Weil ei minän rakentumista koskevissa kirjoituksissaan kuitenkaan viittaa Hegeliin, Kantiin tai Husserliin; pikemminkin hänen esikuvanaan on ollut Henri Bergsonin intuitionismi. ”Filosofian luennoissaan” Weil lausuu näin:

> Voimme palauttaa mieleen Bergsonin analyysin ja hänen erottelunsa ajan ja virtaamisen välillä. Aika on jotain tasalaatuista ja määrittelemätöntä; virtaaminen yksin on aistimisen laadun karakteeri. Jos meillä on vaikutelma virtaamisesta aistimisessa, tämä tarkoittaa vain, että aistivaikutelmat eivät ole toisistaan eristyneitä: aistivaikutelmien välillä on jatkuvuus, yhteensulautuminen. [*Il faut rappeler l'analyse de Bergson et sa distinction entre la temps et la durée. Le temps est quelque chose d'homogène et d'indéfini; la durée est un simple caractère de la qualité d'une sensation. Si nous avons l'impression de durée pour la sensation, cela signifie simplement que les sensations ne se produisent pas d'une manière isolée: il y a continuité, fusion entre les sensations.*][281]

Tämän jatkuvuuden, aistimisen ja yhteensulautumisen mahdollistaa Bergsonin mukaan minä, joka ilmenee perustavana minänä (*le moi fondamental*) ja jonka koemme kestona (*durée*) sen virratessa ”elämän hyökynä” (*élan vital*) ajan läpi.[282] Vaikka näkökulma on sekä Bergsonilla

[280] Dunaway 1984, s. 27; Little 1988, s. 68–69; Nevin 1991, s. 76.
[281] *LP*, s. 26.
[282] *LP*, s. 27.

että Weilillä selvästi inhimillisen minän puolella strukturalistisiin ajatussuuntiin verrattuna, kumpikaan ei vähimmässäkään määrin jumaloi ihmistä tai yksilöä saati halveksi maailmaa, kokonaisuuksia tai sosiaalisuutta sinänsä. Minällä on substantiaalisena kokijana looginen etusija yhteisöön nähden yhtä varmasti kuin yhteisöllisyydellä on kokemisemme perussituaationa minän kehittymiseen nähden.

Irrallisena hieman kuivakkaan minäkonseption terästykseksi Bergsonilta on välittynyt Weilille paitsi annos maailmaa syleilevää värähtelyä, myös jonkin verran melodramaattisuutta. Ihmistä ja ympäristöä yhdistää *havainnon* suhde, ja tätä maailman ja minän vuorovaikutusta Weil kuvailee ”eräänlaiseksi tanssiksi” (*une sorte de danse*):

> Havaintomme ulkoisesta maailmasta koostuu meidän ja meihin nähden ulkoisen suhteesta, joka perustuu reaktioihin ja reflekseihin. Perushavaitsemisemme luonnosta on eräänlaista tanssia; havaitsemisemme perustuu tähän tanssiin. [*C'est le rapport essentiel entre nous et l'extérieur, rapport qui consiste en une réaction, un réflexe, qui constitue pour nous la perception du monde extérieur. La simple perception de la nature est une sorte de danse; c'est cette danse qui nous fait percevoir.*][283]

Sitaatista kuvastuu paitsi Weilin ajatus, myös sen hämäryys. Weilin asia ja sen ilmaus eivät olekaan täysin erilaisia, sillä Weilin mukaan maailmassa olemisemme on tuomittu olemaan juuri tällaista määrittelemätöntä kokemista, jota emme yllä fyysisestä ja kokemuksellisesta sidonnaisuudestamme tarkastelemaan objektiivisesti ulkoa päin.[284] Weil kat-

---

[283] *LP*, s. 32–33.

[284] Weilin *une sorte de dancea* sekä hänen tulkintojaan Bergsonin käsitteistä *durée* ja *elan vital* selkeyttää rinnastus ongelmaan, joihin Weil näki niiden tarjoavan vastauksia. Sikäli kuin asetamme itsemme, toiset tai olevaisen havaintojemme kohteeksi, havaitsemiseen liittyvä hypostasoiminen eli oliollistaminen eristää tarkasteltavan kohteen ympäristöstä ja havaitsijasta, ja elämän virtaaminen olemisessa lakkaa. Weilin mielestä havaitsemiseen liittyvä aktiivisuus tuhoaa jotain olennaista ihmisen ja todellisuuden suhteesta: olemiseen liittyvän herkkyyden ja olemisen diffuusin rajapinnan. *LP*, s. 27–39. Siksi myös Thomas R. Nevinin tulkinta Weilin esseistä ”L'avenir de la science” (*SS*, s. 177–185, julkaistu *Les Cahiers du Sudssa* huhtikuussa 1942) sekä ”Réflexions à propos de la théorie des Quanta” (*SS*, s. 187–209, julkaistu *Les Cahiers du Sudssa* joulukuussa 1942) sekä hänen tekemänsä rinnastus Werner Heisenbergin epätarkkuusperiaatteeseen (1927) vaikuttavat enemmänkin valaisevasti kuin kohtuuttomuudellaan. Niin sanotun Heisenbergin kokeen johtopäätös on, että havaintotoimitus muuttaa tutkittavien hiukkasten, elektronien, joko paikkaa tai nopeutta, mikä Nevinin mielestä valaisee myös Weilin käsitystä havaintotoimituksen vaikutuksesta kohteeseen. Hän sanoo näin: ”*Heisenberg's experiment of an imaginary microscope capable of observing and measuring electrons ushered in a new metaphysics that complements Weil's notion of necessity.* [...] *Weil might say that any number of empirical truths do not add up to the truth she means. The hazard is to*

soo, että ihmiset elävät yhteisössä välttämättä, mutta myös, että yhteisöä tai ihmistä ei voida ottaa tarkastelun kohteeksi ajautumatta hedelmättömään kehäpäätelmään tai vaatimukseen jakaa minuus tarkastelijana toimivaan puoleen ja sen kohteena olevaan minään. Tässä mielessä Weilin minäkonseptio purkautuu myös introspektiivisen ajattelun kritiikiksi. Kartesiolaisen objektivoinnin kautta synnytetty minä ei ole "kuin silmä, joka ei näkisi itseään". Pikemminkin kartesiolaisen introspektion ja itsereflektion tuottama ego on itsen kaunistaja, joka on jähmettynyt katselemaan kuvaansa itse rakentamastaan peilistä.[285]

Myöskään subjektina olemisella (itselle olemisella) ja objektina olemisella (olemisella toisille) ei näytä Weilin minäkonseptiossa olevan liioin tilaa. Nämä suhteet edellyttävät sen, että ihminen asettuu itsensä ulkopuolelle harkitsemaan elämäänsä "objektiivisesti". Weiliä voisikin tulkita niin, että hän ikään kuin pyrki ylittämään tai välttämään subjektivismin ja objektivismin, relativismin ja absolutismin ongelmat ajattelemalla, että ihminen *luonnostaan* asettaa kysymyksensä itsestä maailmaan suuntautuvina yksikön ensimmäisen persoonan kysymyksinä. Vasta kokemuksesta irrotettujen representaatioiden kautta hän näkee minän ja maailman kohteeksi objektivoituna. Vaikka Weil näkee minän luonteen ja aseman kokemuksellisten välttämättömyyksien valossa (mikä ei riipu yksittäisten kielten erikoispiirteistä), subjektina ja objektina olemisen eron voi tulkita näkyvän myös *puhetavassa*. Siksi Weil oli

---

presume that empirical truths lead to metaphysical ones. Truth, in her estimate, lies beyond intelligence; its value can be apprehended only indirectly, by its effects, but as we are condemned to illusions ('our traps'), truth may seem false. Only a loving intuition or desire of it makes it accessible. This mystical, as opposed to scientific or demonstrable, truth awaits, Weil insists, anyone who attends it." Nevin 1991, s. 216. Ilmeisesti juuri tässä hengessä Weil valmisti tietä objektivoivan ajattelun hylkäävälle jättäytyneelle odottamiselle (*attention*).

Toisaalta tieteiden piiristä kerätyt esimerkit eivät ole niinkään havainnollistavia kuin ennakkoehtojen kyllästämiä. Nevin jatkaa, että juuri tieteellinen ajattelu "[...] *tempers* élan vital *with* frein vital. [...] *Even Heisenberg's principle of uncertainty has been qualified with the view that a particle* does have in fact an exact position and velicity, *and both are inscrutable. What more could Weil require for her desiderated mystery?*" Nevin 1991, s. 230–231. Korostus lisätty.

285 Weilin tulkinta kartesiolaisuudesta *ei* ole ajateltavissa substantiaalisen minän tai kantilaisittain egon *an sich* kritiikiksi. Sen sijaan hänen arvostelunsa kohdistui minän itselle olemiseen (egoon *für sich*), ja minän itsehavainnointi muodosti Weilille ego*ismin* lähtökohdan. Weilin minäkonseption yhteyksistä Kantiin Thomas R. Nevin (1991, s. 348) lausuu, että "[*i*]*n these terms she seems to intend a Kantian distinction between the phenomenal, percipient self, the ego 'für sich', and the noumenal or substantial self.*" Tärkeää Nevinin toteamuksessa on sen johtopäätös: "*Only in the latter does morality impose itself.*" Weilin minäkonseptiolle on tämänkin mukaan olennaista eettiseen reflektioon kykenevän persoonattoman minän ensisijaisuus suhteessa havaitsevaan minään, ja minän persoonattomalla osalla puolestaan on yhteys transsendenttiin, sieluun ja pyhään.

kiinnostunut minuudesta nimenomaan ranskan kielen yksikön ensimmäisen persoonan muodossa *je* erotuksena ”minän” objektimuodosta *moi*.[286]

Jos minän objektivointi ja absolutisointi ovat kokemuksellisesti sidonnaiselle ihmiselle mahdottomia, myös niiden vastakohdat (subjektivismi ja relativismi) menettävät merkityksensä muina kuin niminä.[287] Ne vastaavat yksinkertaisesti tilaa, joka on pysyvästi osa situaatiotamme. Mikäli Weilin käsitys kokemisemme perusedellytysten ”annettuna olemisesta” pitää paikkansa, minässä asetettava ensimmäisen persoonan filosofia ei olisi niinkään subjektivismia tai itsen absolutisoimista – saati että olisi kyse *dogmaattisesta* tavasta ottaa Nietzsche todesta. Sen sijaan se olisi oman olemassaolon tilan kokemuksellista valaistumista. Sen, kuinka suuri ympärillämme oleva pimeys on, kertoo ainakin tosiasia, miten paljon Weil joutui tai antautui tekemään kovaa työtä saadakseen edes osan ajatuksistaan sekä niihin liittyvän filosofisen projektin niin itselleen kuin toisillekin täysin tunnetuksi.

Weil tukeutui ihmisen asemaa koskevassa ratkaisussaan voimakkaasti yhtenä olevaan, substantiaaliseen minuuteen, mutta toisaalta hänen ajattelussaan myös suhde maailmaan on annettuna. Me olemme maailmassa, mutta emme tarkalleen tiedä emmekä voi paikantaa missä: emme voi asettua itsemme ulkopuolelle havainnoimaan tilannetta.[288] Sikäli kuin koemme maailmassa olemisemme juuri näin, ei kokemuksen pitäisi ahdistaa. Suhteemme on tanssia.

3.6. Juurettomuus minän ongelmana

Jos tanssiva filosofia haihduttaakin minän huolen, joka nousee ahdistuksesta ja yksinäisyydestä, se ei pysty lievittämään minän kaipausta pois kontingentista, sattumanvaraisesta olemisesta. Vaikka yksityisen

[286] *SS*, s. 50–84; Winch 1989, s. 34–39.

[287] Toisaalta Weil ei tahtonut kiistää absoluuttista *valintaa* tai *arvojen* absoluuttisuutta. *PG*, s. 82. Absolutistinen asennoituminen ilmeni monin tavoin Simone Weilin elämässä. Jotain kuvaavaa on Gabriella Fiorin teoksen (1987) nimessä *Simone Weil: Une femme absolu.*

[288] Tässä mielessä Steward R. Sutherlandin (1984, s. 106–107) näkemys ”ambiguiteetistä” maailmassa olemisemme perusaineksena kuvaa koherentisti Weilin käsitystä ihmisen ja todellisuuden suhteesta. Toisaalta Sutherlandin tulkinnasta voi panna merkille sen, ettei englannin kielen sana *ambiquity* tarkoita niinkään samaa kuin ’epäselvä’, ’hämärä’ tai ’monimerkityksinen’ vaan paremminkin se viittaa *jännitteeseen* kahden tilan tai suunnan välillä. Ambiguiteetin ihminen on jatkuvasti ja yhtä aikaa sekä *jo nyt* jotakin, jota hän ei (enää) ole, että *tulossa joksikin*, jota hän ei (vielä) ole mutta nyt jo on. Tämän mukaan ihminen on kuvattavissa sarjaksi intentionaalisia projekteja vailla pysyvää olemusta, mikä vastaa hyvin myös Weilin käsitystä ihmisestä välitilan eksistenttinä.

tietoisuuden asema on suhteessa ympäristöön järkkymätön, sen suhde itsen ulkopuolelle koostuu pohjattomasta aktiivisuudesta. Weilin käsityksen mukaan minän aktiivisuudesta voi sen suuntaamisesta riippuen seurata yhtä lailla pahaa kuin hyvääkin. Jos monadinen minä pysyykin ehjänä sosiaalisen mekanismin rusikoivassa koneistossa, se kovettaa kuorensa ja tulee sisäisesti pahaksi. Juurettomuus (*déracinement*)[289] on Weilin nimi perustattomalle olemiselle, rikki revitylle arvotajulle ja itseään elättävälle pahuuden kiertokululle. Yhteiskunnan painovoimalain seurauksena ja samalla eräänä syynä siihen, miksi yleispätevien hyvän elämän mallien ja toimintamme välinen ero on voinut pysyä yllä, on se, että ihmiset ovat tulleet ”kiskotuiksi juuriltaan” eivätkä voi enää juurtua minnekään. Lontoossa sodan aikana Weil kirjoitti:

> Juurettomuus on vaarallisin tauti, johon yhteiskunnat voivat sairastua, sillä se monistaa itseään. Juurettomat reagoivat kahdella tavalla: he joko vaipuvat tylsyyteen kuten antiikin orjat tai ryhtyvät toimintaan kiskoakseen juuriltaan myös ne, jotka vielä ovat kiinni. [*Le déracinement est de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines, car il se multiplie lui-même. Des êtres vraiment déracinés n'ont guère que deux comportements possibles: ou ils tombent dans une inertie de l'âme presque équivalente à la mort, comme la plupart des esclaves au temps de l'Empire romain, ou ils se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie.*][290]

Juurilta kiskotuksi tuleminen ja juurettomuus eivät ole tarkalleen sama asia kuin lähiöihin lokeroituminen, vaan ne muodostavat yleisemmän ilmiön, joka ryvettää koko inhimillistä olemista ja jonka eräs ilmaus on konkreettinen juurettomuus. Juurettomuuden kokemus asettuu kokemuksen sisällöksi silloin, kun ne yliyksilölliset rakenteet, joihin arvojen järjestys ja yleispätevyyden vaatimus oli siirretty, luhistuvat. Juurettomuuden kokemus saa ilmaisunsa tilallisen ja paikallisen merkitysyhteyden rikkoutumisena.

Juurettomien harjoittama väkivalta on yhteiskunnallisen vallankäytön konkreettinen seuraus ja arvofilosofisen merkityksettömyyden ylläpitäjä. Weil ajattelee, että kun väkivalta kohdistuu aineelliseen ympäristöön, se tuhoaa tilan ja paikan, jossa merkitykset ovat tulleet opituiksi.[291] Näin vallan pyörre hurjistuu entisestään. Tämä puolestaan näkyy yhteiskunnallisella tasolla:

---

289 *E*, *passim*.

290 *E*, s. 66.

291 *PG*, s. 199–201.

Meidän aikamme on tuhonnut sisäisen hierarkian. Miten se jättäisi tuhoamatta sosiaalisen hierarkian, joka on vain edellisen karkea kuva? [*Notre époque a détruit la hiérarchie intérieure. Comment laisserait-elle subsister la hiérarchie sociale qui n'en est qu'une image grossière?*][292]

Weilin mielessä on ihmisten arvotajun katoaminen. Kun konkreettinen ympäristö on tullut järkytetyksi, siinä eivät enää päde ne merkitykset, jotka olivat kiinnittyneet varhaisempaan ympäristöön. Samalla kun ympäristö pilaantuu, katoavat myös arvot, jotka varhaisemmassa konstituutiossa kumpusivat tilan ja paikan arvokkuudesta. Weil näyttää tässä kohden ajattelevan, että 'merkitys' tarkoittaisi sama kuin 'arvokas' ja 'tärkeä', sillä hän katsoo merkitysten oppimisen tapahtuvan aina konkreettisessa paikassa, jossa itsen, luonnon, toiseuden ja kulttuurin käsitteellisellä hahmottamisella on arvo yhtenäisen maailmankuvan rakentamisessa. On kuitenkin hyvä huomata, että vaikka itsen ja ympäristön suhde näyttää arvojen yhteydessä yhtä tärkeältä osalta ihmisen situaatiota kuin minän konstituutiotakin koskevana, Weilin ajattelu on jo pelkästään muodollisesti – ja egologiaa koskevilta osiltaan asiallisesti – niin etäällä Weilin jälkeen syntyneestä strukturalismista, että Weiliä tuskin voisi tälläkään kohden pitää strukturalististen ajatussuuntien edelläkulkijana.

Weilin tarkoittama juurettomuus on ennen muuta *oman paikan puuttumista* ja epäselvyyttä siitä, kuinka arvot liittyvät luonnonympäristön perustamiin elinehtoihin. Juurettomuus näkyy kaikilla inhimillisen elämän tasoilla. Maalaisten juurettomuus (*déracinement paysan*) on luonnon ja ihmisen kulkeutumista erilleen sekä paikkaan liittyvien henkisten ja tunnearvojen katoamista.[293] Työläisten juurettomuutta (*déracinement ouvrier*) on ruumiillisen työn arvostuksen lasku, joka johtuu työn tuloksen ja sen tekijän ajautumisesta erilleen mekanistisen tuotteliaisuuden liukuhihnoilla.[294] Työläisten juurettomuus on myös työn tekijän ja työn hedelmät korjaavan täydellistä vierautta toinen toisilleen, mikä ajatuksena ehkä tuntuu oudolta marxisminvastaisen Weilin lausumana ainakin siihen asti, kun huomataan ajatuksen pätevyys havaintona sinänsä, ilman yhteyttä Marxin talousteoriaan. Työn tarkoituksen muuttuminen tietylle ihmiselle suunnatusta tekemisestä merkityksettömäksi tuotteliaisuudeksi on osa kansallista juurettomuutta (*déracinement national*).[295] Se on ihmissuhteiden välittymistä byrokratian, hallinnon, talouden ja väkivallan kautta sekä yksilön arvoa lujittavien kansallisten

292 *PG*, s. 202.
293 *E*, s. 104.
294 *E*, s. 63.
295 *E*, s. 129.

perinteiden ja historiallisen jatkuvuuden puuttumista.

Vaikka Weilin Lontoon-kirjoitukset henkivät yhtä kielteistä suhtautumista yhteiskuntaan kuin millä voimalla hornankattilaksi muuttunut poliittisten totaliteettien Eurooppa puolestaan asennoitui ihmiseen, Weilin mietteet kurkottivat hänen viimeisekseen jääneessä työssä *L'enracinementissa* sodanjälkeiseen aikaan ja kurjuuden tuolle puolen. Weilin käsitystä moraalisesti järjestäytyneen yhteiskunnan luomisesta käsitellään tämän tutkimuksen viimeisessä pääluvussa (5).

Yhteiskunnallisesti arvotajun hämärtyminen näkyy oikeudenmukaisuuden käsitteen vesittymisenä. Mikään teko ei näyttäydy oikeudenmukaisempana kuin jokin toinen, sillä arvojen yhteys ihmisen kokemukseen on rikottu ja kiistetty. Kun arvoperustaa on horjutettu, näyttää tarpeelliselta sopia arvoista yliyksilöllisesti. Tähän liittyy myös arvojen välineellistyminen. Yliyksilöllisellä tasolla objektiivisen mittaamisen arvellaan olevan mahdollista, mutta koska mitään kriteeriä ei ole annettuna, vain *valta* voi määritellä sen, mitä pidetään arvokkaana ja mitä ei. Keinotekoisen vertailun välineeksi tulee silloin raha, jonka vaikutus on älyllisesti lannistava.

> Raha turmelee juuret kaikkialla, minne se kykenee tunkeutumaan, korvaamalla kaiken epävarmuuden ansion tavoittelulla. Se voittaa vaivatta muut motiivit, koska se ei vaadi juuri lainkaan huomiota. [*L'argent détruit les racines partout où il pénètre, en remplaçant tous les mobiles par le désir de gagner. Il l'emporte sans peine sur les autres mobiles parce qu'il demande un effort d'attention tellement moins grand.*][296]

Weil ei sano tässä kuten ei aikaisemmissakaan rahankritiikeissään sitä, turmeleeko rahassa pikemminkin sen puute kuin paljous. Molempien tapausten taustalla lienee *ajattelutapa,* joka ohjaa egoistiseen hedonismiin ja tinkimättömyyteen saavutetuista eduista. Joka tapauksessa Weilin oma suhde rahaan oli melko neutraali, eikä hänellä elämänsä eri vaiheissa ollut sanottavia taloudellisia ongelmia. Muita, lähinnä ylirasituksesta johtuvia ongelmia tuotti se, että Weil ahersi hellittämättä tehtaassa, pelloilla ja viinitarhassa, jakoi lähes koko opettajanpalkkansa työttömille, nukkui ulkona ja pakolaisvuosinaankin lähetti elintarvikekorttinsa rintamalle lievittääkseen muiden hätää.[297] Weilin pragmaattisuus oli paitsi sopusoinnussa hänen oman filosofiansa kanssa, myös äärimmäisen integroivaa verrattuna siihen, mistä hän arvosteli poliittisia vaikuttajia.

---

[296] *E*, s. 63.

[297] Lehtonen 1976, s. 6 ja 11.

Juurettomuuden kokemus, joka Weilin mukaan näkyy moraalisella tasolla voima- ja oikeuskäsitteiden ristiriitana, aiheuttaa ihmisissä sisäisen hajaannuksen. Siksi vain liittyminen pakkovaltaiseen järjestelmään voi antaa sisäisen yhtenäisyyden harhakuvan. Vetoaminen suureen eläimeen tekee mahdolliseksi vaihtaa lain kirjainta satunnaisten mielijohteiden mukaisesti. Tällainen valtio edustaa Platonin valtion täsmällistä vastakohtaa. Platonille lait olivat pysyviä ja erittäin yleisluontoisia, sillä ne perustuivat ehdottomiin arvoihin, jotka nousivat ihmisen välttämättömistä tarpeista. Tästä myös johtuu, että Platonin valtiossa lakeja oli mahdollisimman vähän. Kun Weil sittemmin kehitteli ajatuksiaan valtion moraaliseksi järjestykseksi asti, hänen mielessään oli ennen muuta Platonin valtiokäsitys.

Sen sijaan modernin valtion lainsäädännöllinen arvorelativismi johtaa ihmiset sisäisiin ristiriitoihin. Yhtäältä ihmisellä on pyrkimys luoda kestäviä arvoja, toisaalta vallan kehä rikkoo arvotajun edellytyksiä ja vaatii koko ajan ihmistä kieltämään arvojen pysyvyyden:

> Inhimillisen olemassaolon olennainen ristiriita on, että ihminen on vallan alaisuudessa ja kaipaa oikeutta. Hän on välttämättömyyden kourissa ja kaipaa hyvää. [*La contradiction essentielle de la condition humaine, c'est que l'homme est soumis à la force, et désire la justice. Il est soumis à la nécessité, et désire le bien.*][298]

Sisäinen ristiriitaisuus on kärsimystä, josta Weil käyttää sanaa *le malheur*.[299] Tuskin tarvitsee erikseen korostaa, miten lähellä Weilin käsite *le malheur* ('kärsimys' tai 'onnettomuus'), on Sartren termiä *la nausée*. Molemmat kuvaavat moraalin ja aineellisen elämän dilemmoista johtuvia pahoinvoinnin ja huonovointisuuden elämyksiä (*nausea*, lat. ≈ merisairaus). Tyylin ja filosofian samankaltaisuutta on myös Sartren *mauvaise foin* ('huonon uskon' tai 'petoksellisuuden') ja Weilin "harhakuviin" (*illusions*) ja "vääriin arvoihin" (*les fausses valeurs*) luottamisen välillä.[300] Sartren ja Weilin ajatuksia yhdistää se, että molemmat näkivät ihmisen osaksi tulevan pahoinvoinnin ja "huonon onnen" merisai-

---

298 *OL*, s. 209.

299 *PG*, s. 91–99.

300 *PG*, s. 58. Sanojen selitykset: Nevin (1991, s. 43) ja Rees (1966, s. 167). Käsitteiden yhteydessä on pakko huomauttaa esimerkiksi Sartren termin *mauvaise foi* vaikeasta käännettävyydestä. "Huono usko" lienee lähimpänä sitä, vaikka se konnotoikin Sartrelle ominaisen ateismin vastaisesti uskonnollisia merkityksiä. Näin meneteltäessä myös käsitteen vastinpari, *bonne foi*, voidaan suomentaa "hyväksi uskoksi", kun taas sopivan käännöksen etsiminen "petoksellisuuden" vastakohtaa kuvaavalle käsitteelle olisi vaikeampaa. Samantyyppiset ongelmat vallitsevat Simone Weilin käsitteiden *la pesanteur* ja *la grâce* kääntämisessä.

rauden kaltaisina, kavalina, arvaamattomia ja ihmisen totaalisesti haltuunsa ottavina kokemuksina. Esseessään ”L'amour de Dieu et la malheur” (”Jumalan rakastamisesta ja kärsimyksestä”)[301] vuodelta 1942 Weil kirjoitti:

> Kärsimys on elämän kiskomista juuriltaan, se on kuin itse kuolema, jossa sielu tehdään vastustamattoman tietoiseksi fyysisen kärsimyksen läsnäolosta ja pelosta. [*Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irréstiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique.*][302]

Tämän kärsimyksen ruumiillistumia ovat paitsi Weil itse – Weilin elämää varjosti varhaisnuoruudesta saakka heikko terveys, jota tehdasvuosi ja sota pahensivat[303] – myös edellä mainitut Prometheus ja Kristus. Weil pohti useissa elämänsä vaiheissa mahdollisuutta, voisiko kärsimyksen, sikäli kuin se tulee ihmisen osaksi välttämättä, kääntää rakkaudeksi tai myötätunnoksi toisia ihmisiä kohtaan. Kyse olisi tällöin universaalista elämän kunnioittamisesta, jonka lähtökohtana on pyyteetön ja ansaitsematon rakkaus, armo, kuten Weil sitä myöhemmin nimitti.

Armahtavan laupeuden valossa myös fyysinen kärsimys, silloin kun se ei ole suoraa seurausta vallasta vaan liittyy elämiseen itseensä, voisi paljastaa, mikä meissä on hengellistä ja arvokasta. Se, että Weil näki kärsivän Kristuksen jokaisessa köyhässä ja onnettomassa, toteutti perimmältään varhaisessa kristinuskossa esiintynyttä ideaa: tunnistaa toisessa ihmisessä Jumala. Sikäli kuin itse kärsimme, voisivat toiset ihmiset antaa meille voimaa tai viisautta. Ja jos toinen ihminen on kärsivän asemassa, me voisimme jollakin tavoin lievittää hänen kärsimystään. Weilin filosofiakäsityksen valoisuutta ilmentää hänen uskonsa, että silloinkin, kun kärsimyksestä tulee pysyvä osa ihmisen situaatiota, on mahdollista valaa ihmiseen voimaa ja löytää ihmisestä piirteitä, jotka jalostavat häntä itseään ja toisia ihmisiä kärsimysten keskellä kestävämmiksi, paremmiksi ja rakastavammiksi.

Paitsi Kristuksen elämällä myös hänen kärsimyksellään ja kuolemallaan oli Weilille esikuvallinen merkitys. Kristinuskon näkökulmasta pahin kokemus, jonka Kristus kohtasi ihmisenä ollessaan, oli se, kun hän huomasi, että Jumala oli hänet hylännyt. Myös Weilin mielestä ankarin kärsimys nousee tietoisuudesta, että ihminen elää ilman Juma-laa. Tämä

---

301 *AD*, s. 81–98.

302 *AD*, s. 82.

303 Katso esimerkiksi Lehtonen (1977, s. 8).

näyttää paradoksaaliselta siksi, että Weilin mielestä ihmisen tulisi pyrkiä tähän tilaan, ja hänen ajatuksensa ontologisen jumala-käsityksen pois jättämisestä suorastaan kehottavat ihmisiä siihen. Vaik-ka Weil katsoi, ettei ihminen koskaan pysty käsittämään, kuinka syvälle ristinkuolema Kristuksen vei, hän näyttää kärsimysmystikkojen tavoin ajattelevan, että mitä lähemmäksi ihminen pääsee sitä kärsimisen tapaa, jolla Kristus kärsi, sitä selvemmin hän voi ymmärtää, mitä on yhteys Kristukseen ja Jumalaan.

> [...] ja tästä aiheutuu raateleva tuska. Ihmisen koko olemus tuntee hetken ajan tätä tuskaa; hänessä ei ole lainkaan sijaa Jumalalle; sen sai Kristuskin kokea, tai ainakaan hän ei tajunnut Jumalasta muuta kuin että tämä oli hylännyt hänet. [...] Kun rauta koskettaa ihmistä, hänen täytyy tuntea olevansa erossa Jumalasta niin kuin Kristus tunsi. Muuten hänen Jumalansa on jokin muu Jumala. [(...) *au prix d'une douleur déchirante. L'être tout entier est atteint un moment; il n'y reste aucune place pour Dieu, même chez le Christ, où la pensée de Dieu n'est plus du moins que celle d'une privation.* (...) *Il faut au contact du fer se sentir séparé de Dieu comme le Christ, sans quoi c'est un autre Dieu.*][304]

Mitä selvemmin ihminen tulee muiden torjumaksi ja mitä enemmän fyysistä kipua hän tuntee, sitä selvemmin hän saavuttaa yhteyden Jumalaan ja sitä lähempänä hän on kärsivää Kristusta. Kuitenkaan Weiliä ei nähdäkseni voitaisi pelkästään tällä perusteella pitää kristillisenä mystikkona, sillä kristinuskon mukaan meidän puolestamme on *jo* kärsitty, eikä ihmisen tehtävänä ole enää kärsiä. Sen sijaan Weil etsi ja kaipasi tuskaa. Hän hakeutui lakkaamatta henkisiin ja fyysisiin koettelemuksiin ja uskoi, että mitä ankarammin elämä häntä suomisi, sitä valaisevampana Herran kirkkaus loistaisi hänen ympärillään.

Weilin toiseusfilosofia muodostui paikka paikoin niin hartaan kunnioittavaksi ja hänen käsityksensä kärsimyksestä siinä määrin uhrautuvaksi, että lienee paikallaan kysyä, millaiseksi muodostui Weilin henkilökohtainen suhde toisiin ihmisiin. Elämäkerrallisen kirjallisuuden valossa ei ole vaikea väittää, että vaikka Weil tunnettiinkin intohimoisena ja kärkkäänä keskustelijana, hän oli pohjimmiltaan hyvin introvertti henkilö, joka avautui vain lähimmille ystävilleen.[305] Toisaalta tätä piirrettä voidaan pitää seurauksena ympäristön vieroksuvista asenteista, joita Weiliin kohdistivat hänen filosofikollegansa, kirkko ja sen uskovaiset sekä julkinen sana.

Kuten Maija Lehtonenkin toteaa, vuonna 1934 Weiliin "[...] kohdis-

[304] *PG*, s. 98.

[305] Little 1988, s. 24–28; McFarland 1983, s. 31.

tettiin kiivas sanomalehtikampanja ja hänet pakotettiin eroamaan Le Puyn koulusta”.[306] Weiliin kohdistetusta painostuksesta kertoo omalla tavallaan myös Kirsti Simonsuuren omaksuma tieto, että ”[k]ukaan ei pakottanut Weiliä jättämään filosofian opettajan paikkaa, joita hänellä oli ollut useita eri puolella Ranskaa”.[307] Suomeenkin kantautuneet erilaiset tiedot kertovat, kuinka kirvelevästä savustuksesta Weilin kohdalla saattoi olla kysymys. Silti arvoitukseksi jäänee, missä määrin Weilin kääntymistä politiikan piiristä hengelliseen etsintään voitaisiin selittää seuraukseksi hänen ihmissuhteissa kohtaamistaan vaikeuksista. Weiliä vastaan eivät olleet milloinkaan kaikki filosofit vaan aina vain osa heistä, ja Weilin onnistui muuttaa hänelle langetettu marttyyrin kohtalo kansan rakastaman totuuden puhujan asemaan.

Eräs Weilin eniten rakastamia aforismeja ja hänen kenties useimmin siteeraamansa tekstikohta on seuraava alun perin Immanuel Kantin kirjoittama vertaus. Sävyltään toivoa valavana se kertoo Weilin toistuvasta tarpeesta rohkaista itseään monien ylivoimaisten koettelemusten, älyllisten vastusten ja vastustajienkin edessä: ”Lentäessään ja tuntiessaan ilman vastuksen siipiensä alla kyyhkynen voi alkaa uskoa, että olisi helpompi lentää tyhjiössä. [*La colombe, quand dans son libre vol elle fend l’air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu’elle volerait encore bien mieux dans le vide.*]”[308] Vertauksen kyyhkynen on tietysti hän itse, ilma on maailma. Hyvin sydämellisellä ja jalostuneella tavalla Weil näyttää antaneen kaiken kunnian ja arvon sille, joka piti hänet itsensä lennossa: toiseudelle.

[306] Lehtonen 1976, s. 7.
[307] Simonsuuri 1989, s. 124.
[308] *LP*, s. 75.

4.

Rakkauden välittäjä

Simone Weilin ajattelun kulttuuri- ja yhteiskuntakriittisten aineksien tultua käsitellyiksi kolmessa ensimmäisessä pääluvussa siirrytään tutkimuksessa nyt tarkastelemaan Weilin eettistä ajattelua. Kuten tämän tutkimuksen johdannossa todettiin, olivat kolmannen luvun aihepiiriin liittyvät antropologiset pohdinnat pohjustusta Weilin kehittelemälle moraalifilosofialle. Tässä neljännessä pääluvussa Weilin eettistä ajattelua käsitellään ”rakkauden filosofiana”, jonka tarkoitus oli tarjota vastauksia Weilin nykyajan filosofioissa näkemiin ongelmiin.

Tutkimuksen kannalta tämän etenemisjärjestyksen merkitys on seuraava. Avautuvassa pääluvussa voidaan esittää ainekset ja perustelu tutkimuksen tehtävänasettelussa viitattuun näkemykseen, jonka mukaan Weilin filosofia voisi silloittaa aistillista ja intellektuaalista kulttuuria. Sen tarkoitus oli integroida eri suuntiin hajoamassa olevaa intellektuaalista elämää vastuullisen yksilöfilosofian muotoon, joka on samanaikaisesti sekä erilaisuutta sisältävää että antropologisesti yleismaailmallista. Keskeisessä asemassa ovat tällöin Weilin ajatukset rakkaudesta filosofin kutsumuksena ja transsendentin Hyvän välittäjänä. Kuten tämän tutkimuksen päättävässä viidennessä luvussa puolestaan perustellaan, Weilin ajattelu löysi konkreettisen ja lopullisen toteutumisyhteytensä hänen *L'enracinementissa* muotoilemansa yhteiskuntafilosofian kautta.

4.1. Armon ilmiö

Tutkittaessa Simone Weilin käsityksiä rakkaudesta on syytä kokonaan unohtaa kristillisiin länsimaihin vakiintunut käsitys rakkaudesta pelkästään sukupuolisena kiintymyksenä tai uskonnollisena metaforana. Toisaalta sitä voi pitää mielessä eron valaisemiseksi Weiliin. Vaikka Weiliä voidaan pitää kristillisenä mystikkona sillä perusteella, että hän käsitteli kirjoituksissaan kristinuskon keskeisiä aiheita, kuten kärsimystä ja rakkauden kautta tapahtuvaa pelastumista, hän antoi niille filosofiassaan täysin omintakeisen aseman. Pääosa Weilin vaikutteista on peräisin antiikin Kreikan filosofiasta. Hän yhdisti kristillisen ja kreik-

kalaisen perinteen aineksia Kaukoidän suurille uskonnoille ominaiseen rakkaudentyölle antautumiseen ja elämän kunnioittamiseen tavalla, joka antaa aiheen tarkastella Weilin filosofiaa synkretistisenä ja yksit-täisistä perinteistä riippumattomana kokonaisuutena.

Weil yhtyi länsimaisen etiikan johtohahmojen käsitykseen, että etiikan lähtökohtana voi olla vain ihmisen pyyteetön halu tehdä hyvää. Weilin mielestä rakkauden asema tässä tehtävässä on sekä filosofiaan että muihin elämän ilmiöihin nähden jokseenkin vähäpätöinen.[309] Se on käynyt lajissaan niin harvinaiseksi, että Weil kuvailee ansiottoman rakkauden ilmiötä uskonnon kielellä ”armoksi” (*la grâce*).[310] Armo liittyy Weilin ajatukseen ihmisten harmoniasta monimerkityksisyytensä kautta. Sana *grâce* merkitsee ranskan kielessä paitsi ’armoa’, myös samaa kuin ’sulous’, ’viehättävyys’, ’suosio’, ’armahdus’ ja ’kiitos’, ja sanan etymologia palautuu latinan sanaan *gratia,* jolla on lisäksi merkitykset ’rakastettavuus’, ’hyväntahtoisuus’, ’ystävyys’, ’sopu’ ja ’rakkaus’.[311]

Kaikki nämä sopivat Weilin mielestä kuvaamaan rakkautta spontaanina voimana,[312] joten suora käännös suomen kielen sanaksi ”armo” saattaisi yksipuolistaa Weilin näkemystä; armon käsitteeseen sisältyy valmis uskonnollinen merkitys osana kirkkojen kiistelyä. Vertailevan uskonnontutkimuksen näkökulmasta pitää kyllä paikkansa, että Weilin ja kristillisen ajattelun keskeisimpiä yhtymäkohtia *on* armon käsite, jonka korostaminen on tehnyt Weilistä monille tutkijoille ja kommentaattoreille katolisen kirkon protestantin.[313] Weilin omien sanojen kannattamana on täysin perusteltua nähdä, että armon käsitteessä on esimerkiksi predestinaatio-opin ja anekaupan historiallisten jäänteiden arvostelua,[314] mutta Weilin käsitys rakkaudesta etiikan positiivisena perustana etääntyy myös luterilaisesta näkemyksestä, jonka mukaan armolla tarkoitetaan Kristukseen uskovan vapauttamista peri*synnistä.*

Weilin mielestä se, mikä uskonnollisuudessa on perimmältään tärkeää, on sellaista, mitä ei voida reformoida. Siihen kuuluvat uskontojen ne puolet, jotka eivät ole rationaalisia ja jotka eivät ole järjen avulla

---

309 *PSO*, s. 47.

310 *PG*, s. 1.

311 Hagfors ja Sundelin 1989, s. 248.

312 *AD*, s. 81.

313 Katso esimerkiksi Perrin ja Thibon (1952, s. 23). Myös juutalaiset Martin Buber ja Emmanuel Levinas olivat varauksellisia ja paikoin melko panettelevia suhteessaan Weiliin. Levinas asetti häntä vastaan Raamatun (”*Simone Weil contre le Bible*”, 1952, s. 163), Buber puolestaan näki Weilissä suopeasti ”hiljaisen kyselijän” (”*The Silent Question – On Henri Bergson and Simone Weil*”, 1958, s. 313). Näiden Weiliä etabloituneempina pidettyjen filosofien alttiutta uskonnolle osoittanee se, että Weil kelpasi heikosti heille. Buberista ja Levinasista katso teostani *Dialoginen filosofia*.

314 *AD*, s. 50.

tavoitettavissa. Niitä edustaa se, mikä uskonnoissa on ihmeenkaltaista ja jopa paradoksaalista, kuten rakkaus ja armo voivat olla.[315] Ongelma on, että armo on ymmärretty kristillisessä perinteessä usein palkkiona eikä itsestään annettuna. Lutherin ”Kristinopinkin” mukaan pelastus tulee Jumalan sovitustyöstä ja rakkaudesta ihmistä kohtaan.[316] Sen sijaan Weilin ajattelussa kyse on inhimillisen rakkauden suuntaamisesta uudelleen.[317] Rakkauden ei tämän mukaan pitäisi olla ihmisen rakkautta Jumalaan tai Jumalan rakkautta ihmiseen vaan toisen ihmisen rakastamista. Kristillisen käsityksen näkökulmasta Weilin armon ajatus muistuttaakin huomattavasti enemmän Jeesuksen opettamaa lähimmäisenrakkautta kuin katolisen kirkon harjoittamaa vaihtokauppaa tai Lutherin saarnaamaa pelastusta armon kautta.

Luterilaisuuden lisäksi Weil torjui myös katolisuuden, koska hän katsoi, että kaiken aidon filosofian pitäisi olla uskonnoista ja opillisista järjestelmistä riippumatonta. Tähän ajatukseen liittyen Weil katsoi, ettei hänen itsensä kannattaisi pyrkiä luomaan uusia eettisiä järjestelmiä eikä kirkastaa kiiltäviksi olemassa olevia. Se, mikä myös uskonnoissa on tullut puhdistetuksi, on ollut pelkästään oppi ja laki.[318] Weilin armon käsitettä ei pitäisi ymmärtää enempää uskonnon kuin nykyaikaisen oikeusfilosofiankaan käsitteeksi, eikä se tarkoita samaa kuin halpa anteeksianto, johon liittyvät monet epäoikeudenmukaisuus- ja yhdenvertaisuusongelmat. Weilin käsitys armosta on kuvattavissa niin, että se on oikeutta eräänlaiseen vastikkeettomaan olemiseen, ihmisen oikeutta yksinkertaisesti elää ja seurata filosofinkutsumustaan ilman, että hänen pitäisi ponnistella ensisijaisesti opillisten järjestelmien kanssa.[319] Sikäli kuin armo liittyy etiikkaan, se merkitsee paremminkin ihmisen aktiivisuuden suuntaamista hyveelliseen toimintaan tai harjaantumista hyvän käsittämisen taidossa kuin kamppailua eettisten systeemien parissa. Tässä mielessä Weilin ajatus filosofiasta kutsumuksena ja hänen käsityksensä ihmisestä tähän kutsumukseen vastaajana kietoutuivat hänen etiikka- ja rakkauskäsityksiinsä. Weilin muotoileman eettisen ajattelun tehtävä ei ollut niinkään arvioida etiikan kysymyksiä tiedon, totuuden tai oikeudenmukaisuuden kannalta kuin löytää ihmisen toiminnalle sellainen päämäärä, jäsennys tai suunta, kuten rakkaus, jonka toteutumisen muodot ovat jo sinänsä arvokkaita.

Armo on Weilille painovoiman vastavoima, ja sen juuret ovat hänen

---

[315] *PG*, s. 133.

[316] Katso Martti Lutherin *Vähään katekismukseen* (1984) sisältyvää ”Kristinoppia”. Luterilaisuutta läheisempi kristillisyyden muoto juutalaiselle Weilille oli tosin katolisuus.

[317] *AD*, s. 90.

[318] *PG*, s. 133.

[319] *PG*, s. 149–150.

Platon-tulkinnoissaan. Armoon sisältyy yhtä hyvin yhteisön kuin luonnonkin voimat ylittävä viisaus, joka on Platonin ajattelun sisältönä:

> On kaksi eri moraalia, sosiaalinen moraali ja yliluonnollinen moraali, ja vain ne, joita armon ilmiö on valaissut, saavuttavat jälkimmäisen. Platonin viisaus ei ole filosofiaa, Jumalan tutkimista järjellä. Se vastaa tutkimusta, jonka olisi voinut tehdä Aristoteles. Sen sijaan Platonin viisaus ei ole muuta kuin sielun suuntaamista armon täyttymykseen. [*Il y a deux morales, la morale sociale et la morale surnaturelle, et seuls ceux qui sont illuminés par la grâce on accès à la seconde. La sagesse de Platon n'est pas une philosophie, une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine. Une telle recherche, Aristote l'a faite aussi bien qu'on peut la faire. Mais la sagesse de Platon n'est pas autre chose qu'une orientation de l'âme vers la grâce.*][320]

Weilille Aristoteles oli ennen muuta filosofi, joka unohti *sofiasta filoksen* (viisaudesta rakkauden). Sen sijaan nykyajan filosofit ovat Weilin mielestä unohtaneet *filoksen* lisäksi myös *sofian* tai muuttaneet sen pelkäksi *logokseksi*. Weilin ajattelun sokraattista sisältöä edustaa Sokrateellekin ominainen näkemys, ettei filosofin pidä yrittää olla viisas, vaan viisauden rakastaja ja elää lähellä viisauden ihannetta. Muutoin tuloksena saattaa olla totalitarismin muotoja.

Weilin tuntema vieraus Aristotelesta kohtaan johtunee Aristoteleen näkemyksestä, jonka mukaan ihmisen toiminta on luonteeltaan taitoa ja määrittyy päämäärästään. Aristoteleen ajattelussa myös rakastamisesta tulee taitoa, *ars amatoriaa*, joka ei perustu rakkauden omaan voimaan vaan pyrkii tietyn taktiikan avulla suuntaamaan rakkauden tahdon päämääriin. Rakastua emme kuitenkaan voi tahtomalla, mutta voimme saada tahtomme avulla toisen ihmisen rakastamaan itseämme. Tästä johtuu, että rakkautta kuvaavista esityksistä, kuten roomalaisen Ovidiuksen runoelmista, tuli Aristoteleen jälkeisenä aikana oppia, jonka mukaan rakkaus tähtäsi rakastetun valloittamiseen.[321] Sen sijaan Weilin oman rakkauskäsityksen taustalla ei ole tahto, tieto tai taito, vaan rakkaudesta itsestään kumpuava halu elää elämää siinä kokemuksellisessa todellisuudessa, joka meillä on edessämme.

Teoksen *La connaissance surnaturelle* kirjoituksissa Weil ihmettelee, miten voimakkaasti rakkaus on uskontojen ja filosofian historiassa välittynyt *opillisten järjestelmien* kautta. Niiden virheenä on, että ne peittä-

---

320 *SG*, s. 79.

321 Katso Publius Ovidius Nason noin ajanlaskumme alussa kirjoittamia runoelmia ”Rakastamisen taito” ja ”Rakkauden parannuskeinot” teoksessa *Rakastamisen taito* (1988).

vät rakkauden olemuksen itsestään hyvään pyrkivänä voimana jo ennen kuin ihmisellä on omakohtaista kokemusta toisen ihmisen rakastamisesta.[322] Weilin mielestä sekä lihallinen rakkaus että henkinen rakkaus ovat niissä monissa merkityksissä, joissa ne esiintyvät uskonnoissa, kirjallisuudessa ja filosofiassa, yksistään riittämättömiä etiikan perustaksi. Sekä sukupuolinen että pelkästään humaani rakkaus ihmiseen johtavat hyveiden materialisoitumiseen ja arvojen määrittymiseen käytännöllisen hyödyn tavoittelun kautta. Uskonnollisperäinen Jumalan rakastaminen puolestaan pitää yllä vallan kehää ja tehokkaasti estää eettisen universalismin toteutumisen tämänpuoleisuudessa.[323]

Kristillisen individualismin leväperäisyys näkyy Weilin mielestä kaksikasvoisuudessa, joka antoi skolastisille filosofeille mahdollisuuden pitää egoismin kysymyksiä rakkauspohdintojensa tärkeinä ongelmina. Kysyttiin, olisiko rakkautta pidettävä hyvänä ja tavoiteltavana oman mielihyvän saavuttamiseksi, tai voiko rakastettu saada rakastajansa tekemään kaiken, mitä rakastettu haluaa.[324] Weilille tällainen kysymyksenasettelu on kauhistus, eikä sen taustalla ole hänen mielestään mitään filosofiaa, paitsi kristillinen voitontavoittelun rappeuttama kuva rakkaudesta.[325] Weilille itselleen rakkaus ei ole ensinkään agentuurinen

---

322 *CS*, s. 80.

323 *CS*, s. 81.

324 Kysymysten eräänä historiallisena esiintymänä voi pitää Tuomas Akvinolaisen pohtimaa ongelmaa, jossa on kyse ihmisen rakkaudesta Jumalaan ja Jumalan rakkaudesta ihmiseen sekä siitä, voiko kaikkivaltias Jumala käskeä ihmistä tekemään väärin. Skolastisesti ongelman jälkimmäiseen osaan voisi vastata, että kaikki Jumalan ihmiselle antamat käskyt ovat *per definitionem* oikeita ja että oikeutta ei ole Jumalan näkökulmasta sidottu mihinkään aprioriseen kriteereihin. Sen sijaan ongelman alkuosan voisi Tuomaan itsensä termein kiteyttää kysymykseen, onko rakkaus olemukseltaan ystävyysrakkautta (*amor amicitiae*) vai välineellistä pyyderakkautta (*amor concupiscientiae*). Ystävyysrakkaudessa tahdomme hyvää rakastamallemme asialle, kun taas pyyderakkaudessa haluamme itsellemme sitä hyvää, jonka rakastamamme asiat voisivat meille tarjota. Weilin filosofian näkökulmasta ratkaisun muodostaisi ihmisen ja jumaluuden sulautuminen yhdeksi todellisuudeksi. Rakastamalla omaa täydellistymistään ihminen rakastaa jumaluutta luomakunnan yhtenä osana. Toisaalta myös silloin, kun tavoittelemme omaa onnellisuuttamme lähimmäistemme kautta, tuotamme parhaiten iloa myös heille. Weilin ajatuksen voisi siis kiteyttää lauseeseen: ”Rakastakaa itseänne lähimmäistenne kautta ja lähimmäisiänne itsenne kautta.”

Näiden rakkautta koskevien pohdintojen ulkopuolelle jää Weilin rakkauskäsitykselle tärkein, *Eros*, mutta Tuomaan ja Weilin rakkauskäsitykset sopivat yhteen sikäli, että Tuomaankin mukaan kaikkea rakkautta hallitsee *benevolentia*, halu tuottaa ja pitää yllä *kaikkiallista hyvää*. Tämä on Weilin mielestä myös Platonin Eroksen tehtävä, eikä eroottisen rakkauden, lähimmäisenrakkauden ja jumaluuden rakastamisen välille muodostunut Weilin ajattelussa erottavaa kuilua. *SG*, s. 86; Davy, 1961, s. 213–214; Stenqvist 1984, s. 81.

325 Kuvaavaa kristillisten rakkauskäsitysten egokeskeisyydelle ja Weilin erkaantumiselle niistä on, että sellainenkin kristillinen eksistenssifilosofi kuin Gabriel Marcel saattoi

suhde vaan kohteen ja rakastajan sulautumista yhdeksi todellisuudeksi. Weilin myöhäisplatonistisen ajattelun taustalla vaikuttaa Parmenideella esiintynyt kanta, jonka mukaan sielun käsitys todellisuudesta on oikea silloin, kun se on objektiivinen käsitteellinen kopio tarkasteltavasta kohteesta.[326] Todellisuudessa vallitsevan järjestyksen osana ihminen ei rakasta lähimmäisiään eikä lähimmäistensä kautta itseään millaisena tahansa vaan nimenomaan sellaisena, joka toteuttaa hyvän ja kauniin rakastajan mallia. Sielun rakkaus olevaisen järjestystä kohtaan on osa tuon järjestyksen toteutumista. Kohde ja tarkastelija sulautuvat silloin yhteen, ja jumalan ihmistä kohtaan osoittamasta rakkaudesta, armosta ja siunauksesta, *visio beatificasta*, voidaan siirtyä jumaluuden itsensä näkemiseen, *visio Deihin*, jossa ihmiset kohtaavat ”kasvoista kasvoihin”.[327]

Vaikka Weil näyttää torjuneen rakkauskäsityksensä yhteydestä dogmaattisen jumalauskon, hänen näkemyksensä rakkaudesta oli pohjimmiltaan uskonnollinen. Weil ei missään vaiheessa luopunut näkemyksestään, että rakkauden ja transsendenssin välillä vallitsee yhteys. Skolastiseen kysymykseen, miten fyysinen ihminen voisi rakastaa transsendenttia Jumalaa tai ääretön Jumala äärellistä ihmistä, olisi pelkistä älyllisistä lähtökohdista vastattava, että lähetys oli kumpaankin suuntaan poikki. Kuitenkin Weil *vetosi* myös transsendenttiin, ja immanentin todellisuuden ylittämiseksi hän viittasi rakkauden ihmeeseen, jonka filosofinen nimi on ”transsendoiminen”. Omakohtaisesta rajojen kokeilemisesta ja ylittämisestä tulikin hänen uskonnottoman uskonnollisuutensa kokemuksellinen sisältö ja moraalin koetinkivi.

Weilin uskonnollinen epädogmaattisuus merkitsee, etteivät hänen ajatuksensa rakkaudesta transsendentin hyvän välittäjänä tehneet Weilistä kristillistä mystikkoa, enintään platonisen. New Yorkissa vuonna 1942 kirjoittamissaan muistiinpanoissa (*Cahiers d'Amérique*)[328] Weil otti etäisyyttä sekä katolilaisiin että protestanttisiin käännyttäjiinsä, näki uskonnollisen uskon luonteen yhä selvemmin ja katsoi, ettei kirkon opettama *sola fide* -periaate voi herättää ihmisessä uskonnollista uskoa. Usko

---

moittia Weiliä ”itserakkauden laiminlyömisestä” (*lacking of self-love*). Marcel 1949, s. 9–18. Katso myös Marcel (1947) ja (1961). Toisaalta Marcelin totemus koski ainakin osittain Weilin huonoa huolenpitoa omasta itsestä, mutta mitäpä lisättävää olisi Marcelin näkemykseen minästä *itsen* hyvinvoinnin perustana ja *itse*rakkaudesta oman onnen saavuttamisen menetelmänä.

[326] Nye 1994, s. 244.

[327] Stenqvist (1984, s. 81) Tuomaan käsitteitä lainaten. Fraasi ”kasvoista kasvoihin” viittaa tässä Paavalin ensimmäiseen korinttolaiskirjeeseen (13:12), jonka mukaan ”[n]yt katselemme vielä kuin kuvastimesta, kuin arvoitusta, mutta silloin näemme kasvoista kasvoihin.”

[328] *CS*, s. 11–303.

edellyttää sekä herätäkseen että toteutuakseen tekoa, joka vastaa uskonnollisen katsomuksen sisältöä. Sen sijaan

> [e]hdottomuus ja kaikenkattava kiinnipitäminen sen suhteen, mitä Kirkko opettaa, on opettanut ja opettaa vastaisuudessa, ja mitä Tuomas kutsuu uskoksi, ei ole uskoa ensinkään vaan sosiaalista idolatriaa. [*L'adhésion inconditionnée et globale à tout ce que l'Église enseigne, a enseigné et enseignera, que saint Thomas nomme la foi, n'est pas la foi mais de l'idolâtrie sociale.*][329]

Weilin näkemyksen mukaan aito uskonnollinen usko voi toteutua vain kristillisten *tekojen* kautta. Siksi uskonnollinenkin rakkaus voi löytää täyttymyksensä vain toisen ihmisen rakastamisesta. Ansaitsematon rakkaus, armo, ei vaadi perustetta toteutuakseen.[330] Samaan tapaan kuin luottamus voi vallita vain itsestään, ilman sopimusta (jonka vaatiminen olisi jo epäluottamuksen merkki), *ansaitsematon rakkaus* kohottaa osapuolten yhteyden kaikkien tämänpuoleisten kiinnitysten, lupausten ja sopimusten tuolle puolen, itsessään uskolliseen ja pyhään, jonka vaillinaista kuvaa kaikki tämänpuoleinen on. Weilin mielessä oli ennen muuta Platonin näkemys Eroksesta ideaalisen ja aistillisen välittäjänä ja filosofin kuvana. Platon-tutkimuksissaan Weil lähestyi Sokrateen ajatusta filosofiasta rakkauden filosofiana, lähes uskonnollisena kontemplaationa.

Tässä tutkimuksessa samoin kuin Weilin filosofiassa sanalla ”kontemplaatio” (*contemplation*)[331] viitataan ihmisen sielussa tapahtuvaan sisäiseen katselemiseen, jonka kohteena on hyvän idea, kun taas ”meditaatiolla” (*méditation*)[332] eli mietiskelyllä tarkoitetaan metodia tai tietä, jota seuraamalla ideoiden katselemiseen voidaan päästä. Kontemplaation ja meditaation tuloksena on transsendentin hyvän välittyminen (*médiation*)[333] tämänpuoleisuuteen, ja siihen liittyy myös rakastava välittäminen toisista ihmisistä. Tällä kohden suomen kieli on ranskan kieltä hieman semanttisesti laveampi, sillä suomen kielessä ’ideoiden välittämisen’ ja ’huolehtivan välittämisen’ ilmaisemiseen ei tarvita kahta eri sanaa, paitsi mikäli nämä asiat halutaan erottaa toisistaan. Weilin filosofiassa niin ei ollut.

---

329 *CS*, s. 82.
330 *PG*, s. 150.
331 *SG*, s. 98.
332 *CS*, s. 34–35.
333 *SG*, s. 68.

4.2. Rakkaus ja Hyvä

Sikäli kuin rakkaus on osallisena jokaisessa ihmisessä voimistamassa hänen pyrkimystään hyvään ja sikäli kuin filosofin päämäärä on rakastaa ensin kauniita ihmisiä, sitten tietoihin liittyvää kauneutta ja lopulta hyvän ideaa itseään, *filosofiakin* on olemukseltaan kontemplatiivinen suhde aistillisen ja ideaalisen välillä. Weilin käsitys filosofian ominaisluonteesta tulee Platonin "Pidoista", jossa Sokrates vertaa filosofin tehtävää Eroksen asemaan. Weil tulkitsee Sokrateen Diotima-puhetta[334] näin:

> Diotima selittää, että Rakkaus on δαιμον. Kreikassa sanan δαιμον käyttö vaihteli paljonkin. Toisinaan se on synonyymi sanalle θεος, "jumalalle". Toisinaan se viittaa olioihin, jotka kuuluvat yliluonnolliseen maailmaan, ovat ihmisten yläpuolella mutta jumalien alapuolella kuten enkelit. Mutta tässä Diotima määrittelee sanan δαιμον toisin. Se tarkoittaa välittäjää, välikättä ihmisen ja jumalan välillä. [*Diotime explique que l'Amour est un* δαιμον. *L'usage du mot* δαιμον *er grec est très variable. Parfois ce mot est synonyme de* θεος, *dieu. Parfois in indique un être qui est au-dessus de l'homme, qui appartient à un monde surnaturel, mais qui est au-dessus de la divinité, queque chose comme un ange. Mais ici Diotime définit l'usage qu'elle tait du mot* δαιμον. *Il désigne les médiateurs, les intermédiaires entre l'homme et dieu.*][335]

Kyseessä on kohta, jossa Weil esittelee välittäjäteemansa. Rakkaus on eräänlainen Eros-jumalan kaltainen demoni, joka ilmentää ihmisrakkauden kahtalaista luonnetta. Yhtäältä ihmisellä on transsendentaalinen rakkaus yleispätevään ja hyvään. Sitä edustavat ihmisen filosofiset pyrkimykset. Toisaalta rakkaus on myös aistillista ja lihallista. Kun ihminen elää filosofisesti, hänen rakkauselämänsä on tasapainossa. Hän elää ruumiillistakin elämäänsä filosofian antaman esikuvan mukaan: intellektuaalisessa rakkaussuhteessa, jossa filosofian platoniset ihanteet osoittavat suuntaviivat myös aistilliselle rakkaudelle ja sille, miten ihminen päämääränsä suuntaa.

Filosofia on ihmisen aktiivisuuden lajeista se, jonka mielenkiinto ei voi koskaan kohdistua yksinomaan aistilliseen todellisuuteen, sillä viisauden rakkauden päämäärä on yleisesti pätevässä. Toisaalta rakkaus ei voi olla puhtaasti ideaalista, sillä vaikka viisauden rakkauden alkuperä onkin siellä, missä hyvän idea on, sen vaikutus ihmisessä on aina koke-

---

[334] Katso Platon, "Pidot", 201d–212c.

[335] *IP*, s. 125. Vertaa Platon, "Pidot", 202e.

muksellinen ja siten partikulaarinen.[336] Tästä johtuu filosofin välitilanasema, jossa filosofia on olennaisesti transsendoimista, aistillisuuden rajojen ylittämistä. Filosofin välittäjäntehtävää korostavat yllä siteeratussa tekstikatkelmassa metaforisesti paitsi Sokrateen itsensä, myös ennustajana ja papittarena tunnetun Diotiman asema Platonin dialogien implisiittisinä kertojina. Myöskään vaikutelma Weilistä itsestään eräänä tämän välittäjäperinteen jatkajana ei ole kaukana.

Teoksessaan *Attente de Dieu* Weil varoitteli filosofeja liiallisesta puhtaasti yleispätevän ja ajatuksella saavutettavan tavoittelemisesta, sillä ihminen voi toteutua rakastavana tämänpuoleisuudessa vain sen kautta, että rakkaudella on olemassa todellinen kohde. Ideaalisen ja aistillisen rakastaminen eivät sulje toisiaan pois; ne *riippuvat* toisistaan siten, että aistillinen rakkaus on ideoiden rakastamisen välttämätön muttei riittävä ehto. Tämä johtuu siitä, että ilman aistillista rakkautta ihminen ei koe rakkautta lainkaan, ja siitä, että aistillinen rakkaus ei vielä yksin riitä eettisen järjestyksen perustaksi. Rakkauden on sen lisäksi suuntauduttava Hyvään.[337]

Tämä Weilin käsitys antaa aiheen puhua rakkaudesta ihmisen perusintentionaalisuutena samassa merkityksessä kuin se esiintyy Max Schelerin fenomenologiassa.[338] Myös hän ammensi vaikutteitaan Platonilta, jonka mukaan ihminen on siinä mielessä eettinen, että tietäessään, mikä on hyvää, hän tekee hyvää. Ihmisen intentionaalisuus ei ole tältä kannalta katsellen pelkästään muodollista (puhdasta intentionaalisuutta), vaan intentioilla on aina tietoinen sisältö, joka kumpuaa ihmisen kokemuksellisesti välttämättömästä suhteesta maailmaan ja toisiin ihmisiin. Koska kukaan ei tee tahallaan väärin, kaikkien tietoisten tekojen päämääränä on oltava pyrkimys hyvään, ja juuri tämä pyrkimys on yhtäpitävää ihmisen perusintentionaalisuuden, rakkauden, kanssa.[339]

---

336 Springsted 1983, s. 156–157.

337 *AD*, s. 111.

338 Katso Varto (1991, s. 88).

339 Little 1988, s. 153. Intentionaalisuuden teorioista on tullut siinä määrin keskeinen osa nykyaikaisia merkityksenteorioita ja havainnon filosofiaa, ettei liene tarpeetonta muistuttaa niiden ja Weilin intentionaalisuuskäsityksen eroista. Weilin tiedetään lukeneen Husserlin *Ideen*-teoksia 1930-luvun alussa (Nevin 1991, s. 228), mutta Husserlin ja Brentanon näkemyksiin verrattuna Weilin käsitys intentionaalisuudesta on kyllä lähempänä klassisen idealismin muotoja. Thomas R. Nevin tulkitsee tilannetta näin: ”*Weil says intentionality must be applied to all things, and she shows the way by resuming Plato's lesson that nothing but the good is the object of human endeavor*.” Nevin 1991, s. 228.

Selvempää kuin puhua tietoisuuden intentionaalisuudesta olisi Weilin ajattelun yhteydessä puhua yksinkertaisesti ”ihmisen suuntautuneisuudesta hyvään”, tai kuten Heideggerin ajattelun yhteydessä, ”ihmisen projektiivisuudesta”. Siinä, missä ihmisen perusintentionaalisuuden muodosti Heideggerin mukaan ”huoli” (*die Sorge*), Weilin ajattelussa sen paikalla oli rakkaus.

Tässä kuten monessa muussakaan yhteydessä Platon ei tee eroa kontraaristen ja kontradiktoristen vastakohtien välille. Kontraarisilla vastakohdilla tarkoitetaan käsitteellisiä vastakohtia, jotka voivat olla yhtä aikaa voimassa, kun taas kontradiktorisilla vastakohdilla tarkoitetaan toisensa poissulkevia vastakohtia. Esimerkiksi hyvä ja paha ovat kontraarisia vastakohtia, eli hyvään asiaan voi liittyä myös pahaa. Toisaalta se, että ihminen ei tee pahaa, ei vielä merkitse, että hän tekisi välttämättä hyvää. Hyvän ja pahan välille voimme ajatella lisäksi yhdentekevyyden, joka ei ole kumpaakaan. Vaikka ihmisen on ilmeisesti mahdollista kokea yhtä aikaa hyvää ja pahaa, Weilin näkökannalta katsoen joudumme kuitenkin maailmasuhteessamme huomaamaan kokemuksemme *sinänsä* lähinnä hyviksi tai pahoiksi. Suuri arvoitus on, päätyykö Weil tällaiseen kontradiktoriseen ajatteluun enemmän Platonia tutkimalla kuin omista lähtökohdistaan. Joka tapauksessa Weil ei huomauta mahdollisuudesta tulkita hyvää ja pahaa keskenään ainoiksi tai ainoastaan eräiksi vaihtoehdoiksi.[340]

Weilin näkemyksen mukaan ihmisen tie ideoiden näkemiseen on rakkauden tie siksi, että sen päämääränä on korkein hyvä. Toisaalta hyvän idean asema Platonin ideapyramidin huipulla samastuu rakkauden hyvää tekevään voimaan, joka ehdottomuudellaan ylittää muun kokemuksessa annetun. Koska rakkaus ja hyvä esiintyvät aina yhdessä ja koska mikään yksittäinen ihmisen teko ei ole hyvyys sinänsä, sekä rakkaus että hyvä eivät voi olla kotoisin aistimaailmasta. Niiden lähteen on oltava tuonpuoleisessa ideoiden maailmassa.

Edellä lausuttu voi vaikuttaa abstraktilta, ylevältä ja jopa subliimilta, mikä saattaa ilmentää noiden Weilin itsensäkin arvostelemien opillisten järjestelmien vaikutusta rakkauden representaatioihin. Tosiasiassa hänen ajatuksensa ovat helposti ymmärrettäviä. Rakkauden välittäjän teemaa voidaan konkretisoida useilla esimerkeillä. Erään kysymyksen muodostaa se, miten Weilin ajatukset rakkaudesta suhteutuvat Platonille ominaiseen homoerotiikkaan. Weilin suhteesta homoerotiikkaan ei ole olemassa selvää näyttöä hänen julkaistuissa kirjoituksissaan, mutta jos hänen ajatuksiaan ryhdyttäisiin tulkitsemaan, voitaisiin helposti tulla siihen johtopäätökseen, että nimenomaan platonisen mallin mukainen homoseksuaalinen rakkaus on lähellä sitä, mitä Weilkin ajatteli ideoiden rakastamisen yhdistymisestä ihmisten käytännölliseen elämään. Kyseessä oli korkeatasoinen filosofinen rakkaussuhde, jota ei ollut alistettu vain immanenteille tai käytännöllisille päämäärille, kuten perheelle tai lasten hankkimiselle, vaan jossa filosofisempi rakkaus tietoon ohjasi käy-

---

[340] Katso Platon, ”Valtio IV”, 437b–c, selitykset. Kontradiktorisista vastakohdista Weil tosin puhuu *Painovoimassa ja armossa*; katso esimerkiksi suomennoksen sivua 139.

tännöllistäkin elämää. Sen ohessa on luontevaa ajatella, että filosofisen yhteisymmärryksen perusta kytkettiin platonisessa filosofiassa nimenomaan samaa sukupuolta olevien rakastajien kokemuksellisesti ja kehollisesti yhteiseen merkitysten muodostumiseen.

Mutta rakkauden välittäjän teemaa voidaan havainnollistaa myös erään toisen esimerkin tai rinnastuksen näkökulmasta. Onpa kyse homo- tai heteroseksuaalisesta rakkaudesta, rakkauden sytyttämiseksi tarvitaan usein välittäjiä. Käytännön elämässä saamme helposti näyttöä siitä, että rakastuneiden ihmisten on usein vaikea kohdata toisiaan. Mitä rakastuneempi ihminen on, sitä korkeammaksi kynnys kohdata rakastettu ihminen nousee. Erityisen ongelmallisiksi asiat muodostuvat, jos rakkaus jumiutuu pelkäksi kaukorakkaudeksi. Sellainen rakkaus alkaa muistuttaa hieman Weilin kritisoimaa uskontoa. Asiaa auttaa, jos tarjolla on luotettava kolmas henkilö. Hän voi kätevästi *välittää* asioita kahden osapuolen välillä (ainakin sikäli kuin hän asioista vähänkään välittää). Mikäli kahden ihmisen rakkaus toisiinsa ei herätä mustasukkaisuutta, se tavallisesti herättää myötätuntoa, ja välittäjä löytyy. Rakkauden muututtua tuskalliseksi välittäjä voi välittää osapuolten tunnetiloja. Rakastavaiset itse eivät aina saa sanaa suustaan, mikäli he ovat jännittyneitä. Harvoin he pystyvät myöskään puhumaan totta. Rakkaussuhteen olemukseen ei yleensä sisälly totuuden sanomista itsestä tai toisesta osapuolesta, kun kumpikin osapuoli koettaa antaa itsestään mahdollisimman myönteisen kuvan. Mutta ulkopuolinen välittäjä voi osapuolten toiveista riippuen jakaa heistä tai heidän tunnetiloistaan tietoa. Tämä voi tapahtua esimerkiksi kertomalla toisen ihmisen olevan kiinnostunut toisesta, jolloin kohtaamisen kynnys madaltuu. Välittäjä voi myös taitavasti saattaa toisistaan kiinnostuneet ihmiset yhteen, mikäli hän tuntee molemmat osapuolet tarpeeksi hyvin. Jos hän tuntee pelkästään toisen, hän voi hankkiutua muina miehinä myös toisen kaveriksi, toisin kuin rakastavainen itse. Jos välittäjä suhtautuu rakastuneisiin osapuoliin neutraalisti, hänen omat tunteensa eivät yleensä muodosta suurta estettä kohtaamiselle. Ja kun asioissa on päästy kohtaamisen tasolle, rakkauden välittäjä voi täydentää tietoja antamalla taustainformaatiota toisesta esimerkiksi kertomalla hänestä ja hänen erinomaisuudestaan rakastajana. Tätä symboloi platoninen Eros.

Oheinen itse keksimäni esimerkki valottaa, että kaikessa rakastamisessa on perimmältään kyse laajemmasta kuin vain kahden ihmisen välisestä asiasta. Rakkaus suhteutuu usein koko ihmisyhteisöön, jossa kaikki ihmiset ottavat rakkauteen kantaa. Ajatuskehittelyllä voi olla pelkän käytännöllisen havainnon ohella merkitystä myös Weilin ideoiden ymmärtämiselle, sillä sitä kautta havainnollistuu, mitä Weil ajatteli rakkauden rajallisuudesta ja rajattomuudesta: sen suhteutumisesta kahden ihmisen välisen suhteen ulkopuolelle, yhteiskuntaan, Jumalaan, ideoi-

den maailmaan ja transsendenssiin. Ihmisen ja Jumalan suhde on perimmältään samanlaista kuin edellä kuvailtu ihmisten välinen kanssakäyminen. Myös ihmisten suhteet toisiinsa edustavat ihmisen rakkautta Jumalaan ja Jumalan rakkautta ihmiseen. Samaan tapaan kuin valtasuhde levittäytyy kaikkia ihmisiä koskevaksi, myös rakkaussuhde voi muuttua kaikkia koskevaksi. Siinäkään ei voida aina erottaa, kenen rakkaus riippuu kenenkin rakkaudesta. Ihmisten välinen rakkaus ilmentää siis Jumalan rakkautta, ja tärkeää tässä suhteessa on ”kolmanniuden”, siis kolmannen osapuolen, vaikutus ja läsnäolo.

4.3. Rakkaus ja geometria

Weil vertasi rakastajan ja rakastetun suhdetta tapaan, jolla geometrikko lähestyy yhtä tiettyä kuviota piirustuslaudalla. Kolmio ei ole se kolmio, jonka piirrän viivottimella. Vastaavasti rakkauskaan ei ole missään satunnaisessa *oliossa*, ei rakastetussa eikä rakastajassa, vaan rakkaudessa on kysymys järjestyksestä, jonka alkuperä on transsendentissa ideoiden maailmassa.[341] Koska rakastaminen on olemuksellisesti Hyvän rakastamista, voi Springstedin tavoin päätellä, että rakastaminen sinänsä on eettisen arvostelman toteuttamista.[342] Weilin vaikutushistorian tutkimisen kannalta tämä merkitsee, että Weil kiinnittyi ajatuksissaan myöhäiseen Platoniin, jonka filosofiassa aistillisen ja ideaalisen ero vähitellen hälveni.

Rakkauden eettinen merkitys on harmoniassa (*l'harmonie*), jonka se luo ihmisten välille.[343] Weilin mielessä on Platonin valtio, joka ei ole keinotekoinen, kuvitteellinen tai yliyksilöllinen järjestys vaan se välttämätön osa situaatiotamme, joka syntyy ihmisten asettuessa kykyjensä, ominaisuuksiensa ja tarpeidensa mukaan paikoilleen.[344] Harmonian *käsite* tuli Weilille Pythagoraan koulukunnasta, jossa ensimmäiseksi tehtiin havainto, että soittimen kielen värähdellessä syntyvät intervallit ovat kokonaislukusuhteiden luonnehtimissa suhteissa toisiinsa nähden. Tämä havainto yleistettiin koskemaan koko universumia, joka ajateltiin kokonaislukusuhteiden alaiseksi.[345] Irrationaalilukujen keksimisen yhteydessä todettiin, että on olemassa geometrisia suhteita, joita ei voida kuvata kokonaislukusuhteiden avulla. Esimerkiksi tällaisesta yhteis-

---

[341] *AD*, s. 77–79; Katso Varto (1991, s. 89).

[342] Springsted 1983, s. 159.

[343] *PG*, s. 195.

[344] Dietz 1988, s. 58.

[345] Springsted 1983, s. 183–184.

mitattomuudesta (*incommensurable*) Weil antaa suorakulmaisen kolmion, jonka hypotenuusan pituus on kateettien neliöiden summan neliöjuuri.[346]

Tällaisen "anomalian" tuloksena pythagoralaiset päättelivät, että sikäli kuin ihmisen kyky geometriaan sisältyy kosmoksen harmoniaan, harmonian periaate on yksittäisistä olioista ja niiden lukumäärää vastaavista suhteista riippumatonta eikä sisälly aistimaailmaan.[347] Samaan tapaan kuin ihmisen rakkaus kauniiseen musiikkiin on se harmonian periaate, joka liittää keskenään eriaikaiset soinnut musiikkina kuultavaksi kokonaisuudeksi, ihmisen rakkaus toiseen ihmiseen on harmonian eettinen aspekti, joka perustaa tasapainoisen yhteiselämän. Molemmissa on kysymys yleispätevän todellistumisesta kokemuksen yhteydessä. Schelerin termillä kuvattuna tämä on *ordo amoris*, musiikkitieteen käsitteellä ilmaistuna *musica mundi* (joka tarkoittaa "sfäärien harmoniaa"). Tosin Max Schelerin filosofiasta Weilille saattoi välittyä lähinnä vain Schelerin teoksessa *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* edustama käsitys, jonka mukaan myös tunteet voivat tuottaa tietoa arvoista. Toinen tärkeä vaikuttaja on hänen materialistinen arvoetiikkansa, jonka mukaan moraalin perustaksi kelpaavilla arvoilla on oltava absoluuttinen ja konkreettinen mutta samalla etiikan subjektia henkilökohtaisesti koskettava sisältö. Sen sijaan Schelerin muunnelmat Husserlin eideettisestä reduktiosta arvotietoon pääsemisen menetelminä jäivät Weilille vieraiksi, mihin epäilemättä vaikutti Schelerin edustama subjektikeskeisyys. Eideettisellä reduktiolla tarkoitettiin maailmallisten intressien poissulkemista samalla, kun tavoiteltiin ilmiöiden puhdasta olemusta koskevaa tietoa. Sen valossa arvoaktien suorittamisen ja arvojen teoreettisen tarkastelemisen edellytyksenä nähtiin ihmisen irrottautuminen elävästä todellisuussuhteesta, ja todellisuuden arvorakenteen hahmottamisen katsottiin tapahtuvan yksinomaan ihmisen immanentisti määrittyneestä tajunnasta päin. Sen sijaan Weilille samoin kuin Platonille ihmisenä oleminen rakentui olennaisesti hyvän ideasta ja transsendentista todellisuudesta päin. Tosin sekä Scheler että Weil pitivät tärkeänä ihmisen asemaa hyvän ja kauniin toteuttajana sekä aistillisen ja ideaalisen välisen kuilun silloittajana.

Weilin ja Schelerin selvistä asenne-eroista huolimatta Weilin ajattelun viitteellinenkään vertaaminen Schelerin filosofiaan ei ole hedelmätöntä. Scheler päätyi ajattelussaan ja ihmiskäsityksessään kristilliseen dualismiin, jonka mukaisesti hän katsoi, että ihmisen elämä on jyrkkien ristiriitojen sävyttämää. Weilin kannalta katsoen Schelerin myöhäis-

---

[346] *SS*, s. 214.

[347] Springsted 1983, s. 182.

kauden näkemys todellisuuden arvorakenteen ristiriitaisuudesta ja ihmisen olemisesta tämän ristiriidan leimaamana voidaan selittää seuraukseksi siitä, että Schelerin myöhäisfilosofiassa ihmisen vitaalinen ja teoreettinen intressi olivat erottuneet jyrkästi toisistaan. Oli erikseen elämä ja tiede. Nämä dualistisen ihmiskuvan ongelmat puolestaan saattavat kontrastivaikutustensa kautta selittää Weilin kiinnostusta monistisiin ajatussuuntiin. Toisaalta Weil ja Scheler eivät milloinkaan tavanneet eivätkä liioin tunteneet toisiaan,[348] eikä Schelerin edustamaa dualismia sen enempää kuin Husserlin nykyaikaista idealismiakaan voisi pitää Weilille niin läheisenä kuin Platonin käsitystä ideoiden ja ihmissielun harmoniasta.

Musiikin asema filosofien koulutuksessa ilmensi Weilille tapaa, jonka mukaisesti kauneuden ja harmonian ihanteet muodostuivat yhteiselämän järjestystä kuvaaviksi periaatteiksi Platonin valtiossa.[349] Mutta samalla kun Platon löysi, hän myös kadotti: tässä ajatuksensa muuttuvaan nähden erillisestä ideoiden maailmasta. Weilin näkemyksen mukaan kauneuden ja harmonian esiinnousu Platonin valtiota yhtenäistävinä periaatteina merkitsi Platonin liukumista kohti ykseysfilosofiaa. Pythagoralaisten geometrian ja harmonian käsitteiden tuleminen osaksi valtiofilosofiaa vaati Platonia korjaamaan keskikauden ideaoppinsa piirteitä jonkin verran myöhäisfilosofiassaan. Platon perustelee keskikauden ideaoppiaan päättelemällä, että koska mikään yksittäinen olio ei voi olla itse kauneus, kauneuden pitää olla yksittäisistä olioista riippumatonta, ja juuri sellainen on kauneuden idea.[350] Pythagoralaisen näkemyksen mukaan kauneudella ei kuitenkaan voi olla mitään ulkonäköä, eikä se siten voi tulla käsittämisen kohteeksi missään näkemyksellisessä merkityksessä.[351]

Platonin tulkinnat musiikista kiinnostivat Weiliä erityisesti siksi, että

---

[348] Merkille pantavaa Weil-kirjallisuudessa on Schelerin ajattelua koskevien viittausten ja rinnastusten vähyys. Esimerkiksi yksikään Weilistä väitelleistä ei mainitse Scheleriä lainkaan, kuten eivät myöskään eräinä muina päälähteinä käyttämäni Blumin ja Seidlerin sekä Dunawayn, Hellmanin, Littlen, McLellanin ja Nevinin Weil-tutkimukset. Weilin ja Schelerin historiallisten vaikutusyhteyksien poissaolon vuoksi tällainen ratkaisu onkin perusteltu, mutta hämmästyttävä se on siksi, että molempien filosofien ajattelusta löytyy samantyyppisiä etiikkaa koskevia käsityksiä ja pyrkimyksiä. Yhtäläisyydet koskivat halua löytää arvojen ja kokemuksen välille yhteyksiä, kun taas erot perustuivat Weilin ja Schelerin löytämiin ratkaisuihin. Ne kulminoituvat etupäässä monismi–dualismi-kysymykseen ja todennäköisesti myös siihen, että Schelerista, toisin kuin Weilistä, tuli harras katolilainen. Samojen kansien sisäpuolella Scheleriä ja Weiliä ovat käsitelleet lähinnä vain M-M. Davy (1954, s. 248–249) ja Juha Varto (1991).

[349] Vertaa Platon, ”Valtio VII”, 530c–531c.

[350] Platon, ”Valtio V”, 479a–480a.

[351] *IP*, s. 175.

musiikki muodostaa Platonin filosofiassa järjestelmän, jossa kauneus toteutuu pelkkänä suhteena, puhtaana harmoniana, mutta voi tulla täysin koetuksi ja sisältyä aistimaailmaan. Siten musiikki ei voi olla *mimesistä*[352] eli jäljittelemistä siinä missä sitä ovat Platonille muut taiteen muodot. Platonin kauneuskonseption muuttumisen mukana myös olioiden ja ideoiden kuilu kyseenalaistui sitä enemmän, mitä ilmeisemmäksi tuli, ettei kauneudesta itsestään voinut olla aisteista riippumattomaan käsittämiseen perustuvaa näkemystä. Kauneuden voimme kokea olioiden yhteydessä, niiden suhteissa ja tasapainoisessa toiminnassa.[353]

Toisaalta Platon luopui ideaopin antinomioissaan käsityksestä, että aistimaailman ja ideoiden välillä vallitsee *osallisuuden* suhde. Uudet ajatuksensa hän esitti myöhäiskautensa avausdialogina pidettävässä "Parmenideessa". Sen mukaan osallisuuden suhde johtaa ongelmaan, sillä ideaa ja sitä vastaavaa oliota yhdistämässä pitäisi olla niistä eriävä idea. Ideoiden moneudesta johtuisi, että ideapyramidi laajenisi äärettömyyteen. Ja jos ideoita olisi vain yksi, kysymykseksi tulisi se, miten sama idea voi sisältyä eri olioihin ja miten eri oliot voisivat olla osallisina samasta ideasta.[354] Myöhemmässä filosofiassaan Platon täydensi "Parmenideen" ykseysfilosofiaa liittämällä ajatukseen idean ykseydestä täydellisen hyvyyden. Weilille Platonin ykseysfilosofia on välittynyt ajatuksena, jonka mukaan todellisuus on perimmältään yksi ja tämä ykseys on hyvä.[355] Sen mukaan ykseyteen sisältyvät sekä ideat että oliot. Hyvän

---

[352] Sana *mimesis* tarkoitti muinaiskreikassa alun perin 'eläinten liikkeiden jäljittelyä', myöhemmin myös 'tanssia'. Tanssi oli kreikkalaisille inhimillisen toiminnan laji, jossa ihminen muuttaa musiikissa kuulemansa ideaalisen harmonian aistein havaittaviksi kehon liikkeiksi. Tanssi on musiikissa olevan ideaalisen harmonian jäljittelemistä. Tanssin välityksellä ihminen muuttaa musiikin harmonian, jonka voimme kuulla sellaisena kuin se on (eli ideaalisena), silmin nähtäväksi esitykseksi, joka ei olekaan enää ideamaailman järjestystä vaan sen jäljittelemistä ja esittämistä. Pythagoralainen näkemys musiikin konkretisoitumisesta aistimaailmassa tanssin välityksellä merkitsi säröä Platonin ideaoppiin ja häiriötekijänä ehkä selittää Platonin tuntemaa antipatiaa tai vähintäänkin ambivalenttia suhtautumista *mimesistä* (tanssia), jäljittelemistä, runoutta ja sofismia kohtaan. Vertaa Platon, "Valtio II", 376d–403c. Vastaavanlaista asennoitumista tanssiin voi löytää muutamista uskonnoista. Esimerkiksi hindulaisuudessa tuhoa merkitsevä voima personifioidaan Shiva-jumalattareksi, joka tanssillaan saattaa kosmoksen transsendentin harmonian aistein tiedetyksi. Hindulaisen kosmologian mukaan se merkitsee, että maailma kokonaisuudessaan raukeaa ja palaa alkutilaansa. Nevin 1991, s. 156, 162 ja 296–303.

Weilin tulkinta aistillisen ja ideaalisen yhtymisestä (*une sorte de danse*; *LP*, s. 33) sekä siihen liittyvä *positiivinen* arvotus puolestaan kertonevat Weilin sympatiasta tanssia kohtaan. Näin se lähestynee dionyysistä perinnettä ja Nietzschen käsitystä tanssin tehtävästä *transsendoimisen* metodina.

[353] Krogmann 1970, s. 39–55.

[354] Platon, "Parmenides", 132e–133a. Katso myös Platon, "Valtio", X, 597c.

[355] *CS*, s. 284.

idea on hyvyytensä vuoksi sillä tavoin täydellinen, että se ikään kuin riittää eri olioille ja toisaalta antaa eri olioille niiden olemassaolon ja erilaisuuden emanaatiossa. Oman olemuksensa vuoksi hyvän idea runsastuu ja ”vuotaa yli”.

Hyvän idea muodostaa Weilille yhtenäistävän prinsiipin, jonka mukaan kauneus ja harmonia luonnehtivat hyvän aistikokemuksen alueella ja jossa eettiseen tasapainoon viittaa kreikkalainen *sōfrosynēn* käsite. Weil käytti sanaa *sōfrosynē* sen alkuperäisessä asussa ja totesi, ettei sillä ole vastinetta nykykielissä; sitä paitsi se on hänen näkemyksensä mukaan ”paljon väkevämpi ja kauniimpi” kuin sanat oikea suhde, maltti ja kohtuullisuus, joiksi *sōfrosynē* tavallisesti käännetään.[356]

Sōfrosynēen liittyi kreikkalaisen antiikin valtiokäsityksessä geometrisen oikeuden periaate. Se vastasi tapaa, jolla olevainen automaattisesti rankaisee pyrkimyksestä rakentaa todellisuuteen sisältyvien arvohierarkioiden päälle keinotekoisia järjestyksiä. Jos geometrinen oikeus Platonin näkemyksen mukaan sisältyykin olevaiseen itseensä, Weilin käsityksen mukaan oma aikamme on peittänyt sen ontologisiin abstraktioihin.[357] Hänen mukaansa klassinen geometria ei enää valaise meille olevaisen harmoniaan sisältyvää taliorangaistuksen periaatetta. Sillä tarkoitettiin eräänlaista ”luonnon kostoa”. Päättelyissä induktion menetelmä on syrjäyttänyt euklidiseen geometriaan sisältyvän deduktion periaatteen, ja rakkauden geometria-analogia on kadottanut merkityksensä ihmissuhteiden transsendentin perustan kuvaajana. Weilin näkemys harmonian ja geometrian periaatteesta sekä *sōfrosynēn* asemasta on nyt tällainen:

> Se esiintyi Nemesiksen nimisenä Aiskhyloksen tragedioissa; pythagoralaisilla, Sokrateella ja Platonilla se oli lähtökohtana ihmistä ja maailmankaikkeutta koskevalle pohdinnalle. Mielikuva siitä on tullut tunnetuksi kaikkialla, minne helleenisyys on levinnyt. Saattaa olla, että tämä kreikkalainen käsitys elää Karman nimisenä buddhalaisuuden läpitunkemissa itämaissa, mutta länsimaista se on kadonnut, eikä yhdessäkään läntisessä kielessä ole sitä tarkoittavaa sanaa; rajan, mitan, tasapainon käsitteillä, joiden tulisi säädellä elämän kulkua, on enää vain palvelutehtävä tekniikassa. Me olemme geometrikkoja vain suhteessamme aineeseen; kreikkalaiset olivat geometrikkoja ennen kaikkea hyveen opissa. [*Sous le nom de Némésis, il est le ressort des tragédies d’Eschyle; les Pythagoriciens, Socrate, Platon, partirent de là pour penser l’homme et l’univers. La notion en est devenue familière partout où l’hellénisme a pénétré. C’est cette notion grecque peut-être qui*

---

356 *IP*, s. 59. Katso Debidour (1963, s. 144).
357 *ÉHP*, s. 259.

subsiste, sous le nom de kharma, dans des pays d'Orient imprégnés de bouddhisme; mais l'Occident l'a perdue et n'a plus même dans aucune de ses langues de mot pour l'exprimer; les idées de limite, de mesure, d'équilibre, qui devraient déterminer la conduite de la vie, n'ont plus qu'un emploi servile dans la technique. Nous ne sommes géomètres que devant la matière; les Grecs furent d'abord géomètres dans l'apprentissage de la vertu.][358]

Kuten yllä olevasta katkelmasta voi nähdä, geometrian käsite muuttui Weilin ajattelussa hyvin venyvään muotoon. Weil näyttää ymmärtäneen geometrian lähinnä kolmella eri tavalla, joista kullakin oli hänen ajattelussaan erityinen tehtävänsä. 'Geometria' viittasi Weilillä ensinnäkin geometrisiin päättelyihin, ja se toimi deduktiivisen, kokonaisuuksista osiin johtelevan ajattelutavan perusteluna. Toiseksi, geometrian käsite esiintyi tasapainoisen ihmisyhteisön metaforana ja viittasi geometriseen oikeuteen, joka vastasi nemesiksen ja taliorangaistuksen periaatteita. Tärkeimpänä geometrian käsitteen esiintymänä voi kuitenkin pitää yhteyttä, jossa geometria liittyi hyvettä koskevan tiedon hankintaan. Weilille osoitettava kysymys kuuluu nyt, millä tavoin geometria voi tuottaa tietoa hyveestä tai miten geometria-analogia kuvaa hyvettä koskevan tiedon hankintaa.

Kysymyksen ensimmäiseen osaan olisi vastattava platonisesti, toteamalla geometrikon lähestyvän transsendentteja ideoita ja siten kohoavan ajattelussaan lähemmäksi myös hyvän ideaa. Hyvää koskeva tieto syntyy ikään kuin tahattomasti, filosofisen mielen jalostuneisuutena ja yleisiä muotoja koskevan tiedon sivutuotteena. Sitäkin tärkeämpää on, että geometria kuvailee tapaa, jolla myös hyvää itseään koskevaan tietoon voidaan päästä.

Samoin kuin monien teologien, kirkkoisien ja metafyysikkojen, myös Weilin mielestä hyvyys on yhteydessä täydellisyyteen. Täydellisenä hyvän idea on hyvyydessään täydellinen, ja eettinen absoluutti on Weilille tärkeä siksi, että ilman täydellisyyttä kaikki tieto olisi mahdotonta. Olisi mahdotonta käsittää oikeaa ja väärää, mittoja, suuntia, etäisyyksiä ja asteita. Absoluuttia emme kuitenkaan voi käsittää aistiemme tai ymmärryksemme vaan ainoastaan järkemme avulla, samaan tapaan kuin käsitämme geometrian oliot. Koska täydellisyyden ihanne sisältyy myös

---

[358] *SG*, s. 22–23. Weilin teksteissä usein esiintyviin harmonian ja tasapainon käsitteisiin viitaten Thomas R. Nevin huomauttaa Weilin oppositiofilosofian (hyvä–paha, painovoima–armo) yhtymäkohdista myös Herakleitoksen vastakohtien ykseyteen sekä näiden jännitteiden välillä toteutuvaan jatkuvan muutoksen (*panta rhei*) periaatteeseen. Nevin 1991, s. 215. Yhteydet Herakleitokseen ovatkin selvät, koska Weil ranskansi Dielsin editiota hyväksi käyttäen lähes kaikki Herakleitoksen fragmentit; teoksessa *SG*, s. 139–148.

aistillisen tiedon hankintaan, toimii absoluuttinen hyvän idea takeena kaiken tiedon totuudelle.

Tällä tavoin hyvän idea sai aseman, jonka muiden muassa Descartes antoi Jumalalle: se takasi aistimusten ja ajatusten virheettömyyden. Weilin tavassa tavoitella selvää ja kirkasta tietoa voikin nähdä kartesiolaisia sävyjä. Toisaalta Weilin ajatus on helppo samastaa vaikkapa Anselm Canterburyläisen ontologiseen jumalatodistukseen, jonka mukaan jo ajatus täydellisyydestä sinänsä toimii todisteena täydellisen olennon olemassaolosta. Kuitenkin Weilin käsityksessä absoluutista teologinen positio loistaa poissaolollaan. Hyvä ei ole lohduttava unelma vaan päämäärä tai suunta, jonka tavoitteleminen sinänsä on tärkeää. Weiliä hämmästyttääkin se, miksi hyvä ja täydellinen, joiden tulisi olla kirkkaita, valaisevia ja itsessään riittäviä, on niin usein hämärretty pakottamalla ne uskontojen tai mystifiointien kaapuun. Hänelle itselleen geometria-analogian merkitys oli seuraava: se toimi osoituksena siitä, miten ei-aistilliseen, hyvää ja täydellisyyttä koskevaan tietoon voidaan päästä yksinomaan rationaalisin keinoin, ilman järjen uhraamista (*sacrificium intellectus*).

Weilin edustama hyvän idean praktinen perustelu vastaa Immanuel Kantin esittämää käsitystä, jonka mukaan Jumalan idea ja sielun kuolemattomuus on edellytettävä käytännöllisistä syistä. Näin on tehtävä, jotta moraali olisi mahdollista, jotta moraalinen toiminta olisi perusteltua ja jotta ristiriita moraalin päämäärien ja maailman todellisen tilan välillä olisi mahdollista sietää.[359] Weilin ajattelun kannalta olennaista on, ettei tätä kautta ymmärretty Jumala enää ollut kristillisen ajatteluperinteen Jumala, eikä tällä tavoin määritelty hyvän idea ollut myöskään kristillisen perinteen 'hyvä'. Kantin filosofiassa uskonnollisen uskon teologinen prinsiippi oli korvattu filosofian käytännöllisellä prinsiipillä ja ajatus Jumalaa etsivästä ihmisestä ideallla moraaliseen hyvään suuntautuvasta ihmisestä. Asian voi ilmaista myös niin, ettei Weil sen enempää kuin Kantkaan tulkinnut moraalia uskonnon mukaan, vaan uskonto, sikäli kuin sitä saattoi olla, johdettiin moraalista ja perusteltiin järjen mukaan.

Hyvästä itsestään Weil toteaa, ettei absoluuttinen hyvä ole pahan ystävällinen vierustoveri vaan täydellisesti pahan ulkopuolella:

> Hyvä on olemukseltaan erilaista kuin paha. Paha on moninaista ja katkonaista, hyvä on yhtenäistä; paha on ilmeistä, hyvä salaperäistä; paha on tekoja, hyvä on passiivisuutta, toimintaa ilman tekoja ja niin edelleen. – Hyvä, joka on samalla tasolla kuin paha ja joka käsitetään pahan vastakohdaksi, on rikoslain hyvää. Sen yläpuolella on sellainen

[359] Katso Nevin (1991, s. 151–155).

hyvä, joka jossain mielessä muistuttaa enemmänkin pahaa kuin tätä alhaista hyvää. Tämä seikka tekee mahdolliseksi monet demagogian muodot ja monet ikävät paradoksit. Hyvä, joka on määriteltävissä samoin kuin paha määritellään, on kiellettävä. [*Le bien est essentiellement autre que le mal. Le mal est multiple et fragmentaire, le bien est un, le mal est apparent, le bien est mystérieux; le mal consiste en actions, le bien en non action, en action non agissante, etc. – Le bien pris au niveau du mal et s'y opposant comme un contraire à un contraire est un bien de code pénal. Au-dessus se trouve un bien qui, en un sens, ressemble plus au mal qu'à cette forme basse du bien. Cela rend possible beaucoup de démagogie et de paradoxes fastidieux. Le bien qui se définit à la façon dont on définit le mal doit être nié*.][360]

Weilin ajatusta absoluuttisen hyvän ja absoluuttisen pahan sekä niiden relatiivisten ja maailmallisten vastineiden erosta voi luontevasti verrata Immanuel Kantin käsitteisiin *das Gute*, *das Böse*, *das Wohl* ja *das Übel*. Teoksessaan "Käytännöllisen järjen kritiikki" (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) Kant huomauttaa, että hyvää, jota latinan kielessä kuvaa vain yksi sana (*bonum*), vastaa saksan kielessä kaksi ilmausta: *das Gute* ja *das Wohl*. Niistä *das Gute* viittaa 'hyvään sinänsä', kun taas *das Wohl* merkitsee vain suhdetta koettuun miellyttävyyteen. Vastaavasti latinan kielen 'pahaa' tarkoittavaa sanaa *malum* vastaa kaksi käsitettä: *das Böse* viittaa 'pahaan sinänsä' kun taas *das Übel* viittaa vain suhteelliseen 'koettuun pahaan'. Kant havainnollisti asiaa esimerkillään leikkaukseen joutuvasta potilaasta, joka Kantin omana aikana varmasti joutuikin sietämään melkoisia tuskia. Leikkaus saattoi olla potilaan terveydelle kokonaisuutena ottaen hyväksi ja edistää siten hyvää (*das Gute*), vaikka se ei ollutkaan tuntemuksena kovin miellyttävä (*das Wohl*). Se ei merkinnyt ihmiselle pahaa (*das Böse*), mutta saattoi tuntua pahalta (*das Übel*).[361]

On tietenkin huomattava, ettei absoluuttista hyvää ja pahaa voida välttämättä erottaa tällä tavoin toisistaan. Ideaalisten käsitteiden ja tunteiden erottamisen taustalla voikin nähdä juuri niitä kartesiolaisia vaikutteita, joita Weil arvosteli. Kant itse korosti näiden käsiteluokkien eroa saattaakseen näkyviin sen, miksi moraalilain pitäisi olla apriorinen eli kokemusta edeltävä. Kantin mielestä olisi mahdotonta ajatella, että yleinen moraalilaki voitaisiin johtaa ihmisten subjektiivisista kokemuksista aposteriorisesti, ja siksi yleisen moraalilain piti päteä hyvän ja

---

360 *PG*, s. 82.

361 Immanuel Kantin teos on julkaistu suomeksi nimellä "Käytöllisen järjen kritiikki" hänen kokoelmateoksessaan *Siveysopilliset pääteokset*. Käsitteistä ks. Kant (1990 [1788], s. 237).

pahan alueella apriorisesti (ennen kokemusta). Kantia motivoi halu muotoilla ehdoton ja yleispätevä eettinen prinsiippi.

Vaikka vertaaminen Kantiin voi valaista Weilin ajatusta ideaalisen hyvän ja pahan sekä koetun hyvän ja pahan erosta, ajattelijoiden välillä on hahmotettavissa myös huomattavia eroja. Weil piti hyvän ideaa korkeatasoisempana kuin Kantin moraalilaissa hahmoteltua hyvää (*das Gute*). Hän ajatteli myös kantilaisittain hahmotellun hyvän olevan vielä tuota ”rikoslain hyvää”, joka on määritelty vain maailmallisen vastakohtansa kautta. Sen sijaan Weilin oma käsitys hyvästä vastasi Platonin ideoiden kaltaista jumalallista absoluuttia, johon koko todellisuus sulautuu.

Weilin mielestä hyvä ja paha eivät ole vastakohtia siinä mielessä, että ne vallitsisivat samalla tasolla tai olisivat toistensa leimaamia. Kyseessä on kaksi erillistä voimaa, jotka voivat esiintyä myös yhdessä, mutta vain hyvä voi olla absoluutti, sillä jos todellisuus olisi täydellisen pahaa, se romahtaisi omaan mahdottomuuteensa: ”Paha on tällöin niin täydellistä, että se tuhoaa itsensä [...]. [*Le mal est si complet là qu'il se détruit* (...)].”[362] Toisaalta hyvän idea on eri asia kuin suhteelliset oikea ja väärä, tai pahan vastakohdaksi käsitetty hyvä.[363] Nähdä hyvä ja paha suhteellisina tai toinen toisiaan kirkastavina asioina onkin päätelmä, jonka Weil epäsuorasti torjuu. Tässä yhteydessä Weil ei tosin arvostele Kantia, vaan hänen kohteenaan näyttää olleen enemmänkin kristillinen hyvän ja pahan dualismi. Väittää, että hyvä tulisi paremmaksi, kun sen rin-nalla kasvaa pahaa, olisi samaa kuin väittää, että paha tekee hyvää! Tästä väärinkäsityksestä johtuu, ettei kristillisen hyvä–paha-relativis-min sisäistänyt ihminen voi olla kovin onnellinen. Platonin luolavertauk-seen viitaten Weil toteaakin, että ollessaan oikeita tai vääriä asiat näyttäytyvät hyvän valossa, mutta vain hyvästä itsestään voimme häikäistyä.[364] Tätä kontemplaation kautta saavutettavaa rakkauden hyvää toteuttaa käytännössä se, joka herkistää itsensä maailman kauneudelle. Ajatuksessa ilmenee myös Weilin kanta, että hyvä ja paha ovat pohjimmiltaan kontradiktorisia, toisensa pois sulkevia vastakohtia, ja että hyvä ehdottomuudessaan lopulta voittaa.

362 *PG*, s. 92.
363 *PG*, s. 68.
364 *PG*, s. 68.

4.4. Kauneuden rakastaminen ja transsendentaalisten rajojen kokeminen

Voimme ymmärtää toiseen ihmiseen kohdistuvan rakkauden yleispätevän merkityksen geometria-analogian avulla, jossa kohteena on yksi geometrinen kuvio. Sen sijaan emme voi käsittää *kaikkia* maailmassa vallitsevia suhteita, kauneuden ideaa tai kokonaisuutta, kuten valtiota. Tässä mielessä Weil katsoo, että Platon sivuaa ideaopissaan transsendenttia.[365] Maailma kokonaisuutena ylittää tietokykymme rajat; siitä meillä ei voi olla käsitteellistä tietoa, vaan tietomme kohdistuu välttämättä sen osiin.[366] Weilin Platon-tulkinnan mukaan tasapainoisen yhteiselämän edellytyksenä on meditatiivinen valtiofilosofia, jonka ei tule perustua oppijärjestelmiin vaan transsendentin kokemiseen toiseudessa.

Weil kuvailee tällaista asennoitumista ”maailman järjestyksen aprioriseksi kontemplaatioksi” (*contemplation de l'ordre du monde à priori*)[367] ja ”maailman kauneuden ja järjestyksen rakastamiseksi” (*l'amour de l'ordre et de la beauté du monde*).[368] Maailman kauneuden rakastamisesta Weil kirjoittaa:

---

[365] *SG*, s. 96–98.

[366] Weilin ajatusta voi pitää rinnasteisena sekä Kantin ja Platonin filosofiaan että Ludwig Wittgensteinin teoksessa *Tractatus Logico-Philosophicus* (1971 [1922]) ilmaisemiin ajatuksiin 4.12, 5.6, 5.61 ja 6.522. Sikäli kuin kielen ja todellisuuden välillä on rakenteellinen yhtäläisyys ja sikäli kuin emme yllä tutkimaan todellisuutta kokonaisuutena (4.12; 5.61), *on jotain*, jota ei voida ilmaista. Tällöin [k]ieleni rajat merkitsevät maailmani rajoja[.]” (5.6) ja ”[o]n todella jotakin, mitä ei voi ilmaista. Se ilmenee, se on mystistä.” (6.522). Toisaalta *tämän toteamisessa* ei ole mitään mystistä. Sen sijaan ”[m]aailman kokeminen rajatuksi kokonaisuudeksi on mystinen kokemus.” (6.45, osa). Miten elävästi Wittgensteinin sanat tuovatkaan mieleen Weilin!

Kuten Peter Winch (1989) katsoo, Weilin transsendentalismi vastaa myös Wittgensteinin myöhäiskauden käsityksiä intersubjektiivisuudesta. Vaikka voimmekin *lähestyä* merkityksen konstituutiota pyrkimällä kuvaamaan ja selittämään kielen käyttötilanteita, jäävät kielen ja todellisuuden kokemukselliset viittaussuhteet *tyhjentävien* kuvausten ulkopuolelle. Tätä ei kumoa se, että Wittgenstein sulki pois yksilöllisen kielen mielekkyyden. Ymmärtämisen toteutumiseksi pitää vallita jokin yhtenevyys myös eri ihmisten henkilökohtaisissa kieli–todellisuus ja kieli–kokemus-suhteissa, vaikka emme yltäisikään näkemään, millainen se kunkin yksilön kohdalla täsmälleen ottaen on. Tämän sekä Weil että Wittgenstein näyttävät ymmärtäneen transsendentiksi, mikä Weilin filosofiassa loi pohjaa käsitykselle toiseudesta transsendenttina.

[367] *SG*, s. 98. Sanan *a priori* korrelaatista (’maailman järjestys’ tai ’kontemplaatio’) riippuen Weilin ilmaus voidaan suomentaa kuten yllä tai muotoon ’*a priori* olevan maailmanjärjestyksen kontemplaatio’. Kumpikaan käännös ei ole ristiriidassa Weilin filosofian kokonaisuuden kanssa. Muotoilu on eräs Weilin moniselitteisistä ilmaisuista.

[368] *AD*, s. 117.

Antiikin aikoihin maailman kauneuden rakastamisella oli tärkeä sija ihmisten ajattelussa, ja se ympäröi koko elämän kauniilla runoudella. Näin oli kaikissa yhteiskunnissa, Kiinassa, Intiassa ja Kreikassa. Kreikkalainen stoalaisuus, joka oli suurenmoista ja jota lähellä oli myös alkuaikojen kristillisyys, erityisesti Johanneksen evankeliumi, oli lähes yksinomaan maailman kauneuden rakastamista. [...] Ristin Johanneksella on myös hyvin kauniita rivejä maailman kauneudesta. [*Dans l'antiquité, l'amour de la beauté du monde tenait une très grande place dans les pensées et enveloppait la vie tout entière d'une merveilleuse poésie. Il en fut ainsi dans tous les peuples, en Chine, en Inde, en Grèce. Le stoicisme grec, qui fut quelque chose de merveilleux et dont le christianisme primitif était infiniment proche, surtout la pensée de saint Jean, était à peu près exclusivement amour de la beauté du monde.* (...) *Chez saint Jean de la Croix on trouve aussi quelques beaux vers sur la beauté du monde.*][369]

Weilin mainitsemissa filosofioissa etiikka ja estetiikka yhtyivät tavalla, jossa ihmisen eettisyys oli suostumista Hyvän aistimiseen olioissa ja niiden järjestyksessä. Koska olemisen perusta on Hyvä, kaikki oleva on olemukseltaan hyvää. 'Hyvyys' ja 'kauneus' yhdistyivät kreikan kielen käsitteessä *to kalos*, joka oli luonteeltaan epädualistinen ja jossa 'kauneus' viittasi kokemuksen fysikaaliseen aistinsisältöön, 'hyvyys' ei-fysikaaliseen laatuun.[370] Weilin näkemyksen mukaan ihmisestä tulee eettinen, mikäli hän näkee olevan perimmäisen hyvyyden ja kauneuden. Esteettisyyden ja eettisyyden ero, joka oli keskeinen moraalisen minän asemaa koskevissa hahmotelmissa, näytti nyt silloittuneen Weilille, ja tässä kohdassa lähestymme hänen ajattelunsa mystisiä aspekteja.

Kauneuden aistiminen maailman kauneuden rakastamisen (*l'amour de la beauté du monde*)[371] kautta merkitsee transsendentin ideamaailman tulemista kokemisemme piiriin. *Attente de Dieussa* Weil kuvailee kauneuden rakastamista tämän ja tuonpuoleisen yhdistäjänä näin:

Joka tapauksessa meillä on oltava usko, että universumi on kaunis kaikilta tasoiltaan, ja yleisemmin, että kauneuden täyttymys toteutuu olemassa olevien ja mahdollisten ajattelevien olentojen ruumiillisen ja henkisen rakenteen suhteessa. Tämä täydellisen kauneuden ääretön sopusointu antaa maailman kauneudelle transsendentin luonteen. [*De toutes manières il faut avoir foi que l'univers est beau à toutes les échelles; et plus généralement qu'il a la plénitude de la beauté par*

---

369 *AD*, s. 119.
370 Katso Nye (1994, s. 99).
371 *C2*, s. 157.

rapport à la structure corporelle et physique de chacun des êtres pensant qui existent en fait et de tous les êtres pensants possibles. C'est même cette concordance d'une infinité de beautés parfaites qui fait le caractère transcendant de la beauté du monde.][372]

Weilin sanat tuovat mieleen paitsi Platonin, jonka mukaan oikeamielisyys, viisaus ja hyveellisyys yhdistyvät sielun ja ruumiin kauneudessa,[373] myös Aristoteleen, joka katsoi, että sielu on ruumiin muoto. Tosin Weil hylkäsi Aristoteleen käsityksen, koska intellektuaalinen akti olisi mahdoton, mikäli sielu olisi ruumiin muoto,[374] mutta tekstikatkelma kertoo Weilin lähestyneen aistillisen ja ideaalisen yhteen sovittavaa monismia. Hänen näkemyksensä yleispätevästä hyvän ideasta sulautuu hänen ajatukseensa universaalista kauneudesta. Kauneuden aistiminen kokemuksessa voisi Weilin mielestä olla se lähtökohta, jonka mukaisesti hyvän idea voisi tulla aistituksi kokemuksemme piirissä. Kauneuden tuleminen kokemuksemme piiriin siis ikään kuin silloittaa transsendentin ideamaailman ja immanentin oliomaailman välisen kuilun. Myös Platon ajatteli, että kauniit ihmiset ja oliot ovat ”osallisina” kauneuden ideasta. Myöhäisfilosofiassaan hän päätyi siihen, että oliomaailman kauneus emanoituu yhdestä ja samasta hyvän ideasta. Weilin filosofian kannalta ajatuksen voisi yleistää niin, että myös ihmisen ulkoinen kauneus alkaa hänen sisältään, sielusta, joka on tekemisissä ideoiden maailman kanssa, kun taas asioiden vastakohtaa sopivat ilmentämään (niin ikään antiikin kulttuureita ja kauneuskäsityksiä ihailleen) Friedrich Nietzschen sanat: ”Tyypillinen rikollinen on ruma.”[375]

Vaikka edellä sanottu saattaa kuulostaa yliestetisoivalta kauneuden palvonnalta ja siinä voi nähdä aineksia jopa stereotypioihin, on asialla varteenotettavat puolensa myös meidän aikaamme ajatellen. Kuinka paljon kulttuurimme tuottaakaan rumuutta, ja kuinka vähän se arvostaa tai tukee kauneutta? Intellektuaalisessa elämässä asioiden ja ihmisten kauneudella tai ulkonäöllä ei myönnetä eikä sallita olevan juuri mitään merkitystä. Materiaalisessa ja immanentin arvotuotannon piirissä kauneuden tavoittelu puolestaan laiminlyödään toisista syistä – tai sitä korostetaan niin paljon, että elämä muuttuu ”dallasiksi”, jossa jokainen tahtoo olla good, kingly, courageous and clever. Tuloksena on rumia esineitä ja ympäristöjä sekä dekadenttia itsetehostusta. Sen sijaan antiikin Kreikassa ajateltiin, että ihmisen on pidettävä nimenomaisesti huolta itsestään taatakseen sielun ja ruumiin tasapainon. Rumuudes-

[372] *AD*, s. 122–123.

[373] Platon, ”Pidot”, 209a–210c.

[374] *SG*, s. 86–87.

[375] Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 17).

taan tai kauneudestaan riippumatta filosofisen ihmisen pitää olla ulkomuodoltaan sopusuhtainen: lihaksikas, vähäkarvainen ja hyväkuntoinen. Sen sijaan kristillisissä maissa ihmisille on uskoteltu, että ruumis on vain sielun hauta ja että sen vuoksi ruumistaan voi laiminlyödä aina sairastumisen rajoille asti. Mutta Weilin samoin kuin Nietzschen vaateliaaseen ihmiskäsitykseen sisältyi ajatus, että ihmisen tulee huolehtia luonnollisesta kauneudestaan. Kauneus on ihmisen sielun kuvastin, ja se kertoo ihmisen kyvystä hallita tahtoaan ja mieltään. Oman itsen hallitseminen taas oli kreikkalaisen antiikin filosofiassa keskeinen ihanne.

Toisaalta on vaikea torjua epäilystä, onko ruma ihminen aina paha. Ruma ihminen voi aivan ilmeisesti olla myös hyvä. Esimerkiksi kelpaa hyveellisenä pidetty Sokrates. Nietzsche tosin halveksi Sokratesta ja piti hänen pyrkimyksiään dialogiin pelkkänä reagoimisena toisten sanomisiin. Ei myöskään ole takeita siitä, että kaunis ihminen välttämättä on hyvä. Monet kauniit ihmiset ovat syyllistyneet pahoihin tekoihin, vaikka heidän kohdallaan herääkin kysymys, ovatko he alun perinkään olleet todella kauniita vai ainoastaan ”kauniita”. Keskeistä Weilin ja Nietzschen ajatuksille kauneuden ja filosofian yhteenkuuluvuudesta on se, että he olivat ilmeisen varmoja mielipiteistään, ja jotakin totuutta on varmasti käsityksessä, että aito kauneus ja hyvyys useasti esiintyvät yhdessä.

Weiliä itseään voi pitää objektiivisesti ottaen kaunispiirteisenä ihmisenä, ja esimerkiksi hänen oppilaansa Anne Reynaud toteaa Weilin ”Filosofian luentojen” esipuheessa hänen olleen hyvin selkeä ja karismaattinen luennoitsija.[376] Molemmat piirteet ovat olleet akateemisilla filosofeilla harvinaisia, ja niihin liittyvä kateus saattaa olla yksi syy siihen, miksi Weiliä koetettiin painostaa pois akateemisen elämän piiristä. Hänen elämäänsä ja ajatteluaan voisi luontevasti verrata Venäjältä emigroituneeseen ja Yhdysvalloissa uransa luoneeseen filosofiin, Ayn Randiin (1905–1982), joka tunnettiin samansisältöisistä ajatuksista kuin Weil, eräänlaisesta nietzscheläisyydestä ja siitä, että hän onnistui luomaan uraa myös filmitähtenä.[377]

Vaikka rinnastukset Nietzschen filosofiaan voivat olla Weilin estetiikkaa esiteltäessä paikallaan, on syytä muistaa, että Weilin ja Nietzschen ajattelussa on myös useita eroja. Weil esimerkiksi piti moraalia mahdollisena toisin kun Nietzsche. Ihmiskäsitystä koskevilta osiltaan Weilin ajatukset eivät olleet ihmisyyttä ylentäviä mutta eivät myöskään alentavia. Kumpaakin seikkaa on pidetty ominaisena humanistiset ihan-

---

[376] Katso Anne Reynaudin johdantoa Weilin teokseen *LP* (1959, s. i–iv).

[377] Ayn Randin (alkuperäiseltä nimeltään Alisa Rosenbaumin) ajattelusta ja hänen rinnastamisestaan Weiliin katso esimerkiksi teostani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa* (2005, s. 201–208).

teet ylittävän yli-ihmisen puolesta puhuneelle ja kulttuurin ihmiskeskeisyyttä arvostelleelle Nietzschelle. Yhteistä Weilille ja Nietzschelle oli kulttuurin massaluonteen halveksinta ja antiteismi sekä tietynlainen suhteellisuudentajuisuutta osoittava ironia. Sen sijaan Weil ei ollut sävyltään yhtä pessimistinen kuin Nietzsche, eikä hän myöskään ollut taipuvainen materialismiin eikä naturalismiin. Molemmat esittivät huomautuksia kulttuurimme tragediasta. Weiliä ja Nietzscheä yhdistää lisäksi syvällinen ajattelijanluonne ja se, että heidät molemmat on ymmärretty eri tavoin kuin he itse halusivat, eli suoraan sanoen väärin. Kirjallisuusviitteiden vähyydestä päätellen Nietzsche ei näytä tehneen Weiliin juuri minkäänlaista vaikutusta. Toisaalta saksalaiset filosofit eivät koskaan ole olleet ranskalaisten ajattelijoiden lempilukemistoa, ja Weil oli myös jonkin verran uskonnollisuuteen taipuvainen ajattelija, toisin kuin Nietzsche.

Niin Weilin, Nietzschen kuin Randinkin filosofiassa taistelee prometeeinen ja sankarillinen yksilö, jonka on raivattava tiensä onneen ilman jumalien tai toisten ihmisten apua. Onnen saavuttaakseen ihmisen on oltava vapaa ja riippumaton henki sekä oivallettava olemiseen sisältyvän kauneuden ylimaallinen luonne. Hänen on hylättävä ulkopuolelta annetut selitysperusteet ja puolustelut, kuten jumalien olemassaolo tai toisten ihmisten suopeus, ja heittäydyttävä olevaisen virtaan aistimaan maailmassa vallitseva kauneus. Kun ihminen oivaltaa maailmassa ”heitettynä” olemiseen liittyvän kohtalokkuuden, hänen osakseen jää yksinkertaisesti elää ja rakastaa maailmaa ilman valitusoikeutta.

Olevaisen kaikkiallinen rakastaminen muodostaa Weilille etiikan lähtökohdan. Siinä yhteydessä ontoteologisen metafysiikan hylkääminen muodostuu eettisen refleksion perustavaksi aktiksi. Aistillisen ja Hyvän rakastaminen eivät ole toisensa pois sulkevia asioita, vaan ne kuuluvat samaan todellisuuteen, jossa niiden kohde on Yksi. Rakkauteen sisältyy tämän mukaan sekä aistillinen että käsitteellinen aspekti ja, riippuen siitä, kummalle olemuksensa puolelle ihminen antaa valtaotteen, hän voi joko painua alas kohti maankamaraa tai kohota kohti sen ääriä. Aistillisen rakkauden ylivalta eettiseen rakkauteen nähden merkitsee rakkauden ajautumista kärsimykseen, kun taas aistillisen rakkauden suuntaaminen eettiseen päämäärään tuottaa tulokseksi rakkauden, joka johdattaa ihmisen toteuttamaan Hyvää. Tähän valintaan liittyvään eettiseen refleksioon palaan seuraavaksi Weilin ”epäsuoran Jumalan rakastamisen” tutkimisen yhteydessä.

Joka tapauksessa Weilin kuten monen muunkin filosofin kohdalla voidaan toistaa kysymys, onko lainkaan järkevää yrittää *puhua* transsendentista. Weil tukeutui näkemyksissään Immanuel Kantiin, jonka mukaan taipumuksemme metafysiikkaan on yhtä ilmeinen tosiasia kuin metafysiikan kyseenalaisuus. Sikäli kuin Weilin filosofia muodostaa

metafyysisen metafysiikan kritiikin, näin syntyvä kehä ei ole hedelmätön, sillä monta metafysiikkaa valaisee todellisuutta enemmän kuin yksi metafysiikka.

Vaikka meillä ei ole tietoa maailmasta ja ihmisestä kokonaisuutena, niitä vastaavilla ideoilla on tärkeä merkitys, sillä ne johdattavat ihmistä *tavoittelemaan* kokemustiedon alueella totaliteettia, kokonaisuutta. Tällöin on kysymys ihmisen sisäisten kokemusten järjestyksestä, ei yleispätevyyden vaatimuksen siirtämisestä yliyksilöllisiin järjestelmiin, mikä merkitsisi ihmisen tiedollisten ja kokemuksellisten edellytysten ylittämistä.[378] Totaliteetin käsite esiintyy näissä kahdessa keskenään vastakohtaisessa merkityksessä sekä Weilin että Emmanuel Levinasin filosofiassa.[379] Tässä mielessä sekä 'maailma' että 'ihminen' ovat transsendentalioita eli puhtaan järjen käsitteitä. 'Puhdas' tarkoittaa tässä yhteydessä kokemuksesta puhdasta.

Vaikka emme voisi sanoa, mitä transsendentti on, voimme todeta, että kohtaamme rajamme. Weilin mielestä ei ole mystiikkaa sanoa, että transsendentti on. Se, mikä on transsendenttia tietokykyymme nähden, ei välttämättä ole sitä kokemukseen nähden. Tällöin rajakokemuksena on oman olemassaolon kokeminen, joka on laadullisesti erilaista kuin se kokemus, joka on kokemus*tietomme* perustana.

4.5. Mystiikka ja runous

Kuten Weilin esittämää kartesiolaisuuden kritiikkiä käsittelevässä luvussa todettiin, hänen näkemyksensä olemassaolon kokemisesta ilmensi luottamusta kokemisen esipredikatiiviseen luonteeseen. Esipredikatiivisella kokemuksella tarkoitetaan todellisuuden suoraa aistillista kokemusta, jota ei ole vielä predikoitu eli käsitteellistetty kuvailemalla "minkälaista se on". Vastaavasti ei-predikatiivisella kokemuksella tarkoitetaan kokemusta, jota ei voida lainkaan tyhjentävästi käsitteellistää. Tällainen kokeminen saattaa olla kuitenkin vahvasti merkityksellistä olematta käsitteellisesti merkityksellistä. Myös 'merkityksellä' tarkoitetaan tällöin perin juurin eri asiaa kuin kielifilosofioissa, joissa merkityksen käsite on usein kavennettu viittaamaan pelkästään kielellisten merkityksen alaan. Ajatusta voidaan tarkentaa vertaamalla sitä tapaan, jonka mukaan kokemisen ei- tai esipredikatiivisen aseman puolustaminen on myöhemmin leimattu pelkäksi "annetun myytiksi".[380] Näkemys todelli-

---

[378] *LP*, s. 57.

[379] Nevin 1991, s. 254.

[380] Katso esimerkiksi Wilfrid Sellarsin teosta *Science, Perception and Reality* (1963).

suuden suorasta ja kielen kautta välittymättömästä kokemisesta oli yleinen paitsi Weilin kirjoituksissa ja eksistentialistisissa ajatussuunnissa, erityisesti 1900-luvun alun uuspositivistisessa filosofiassa. Weilin ajattelun valossa ei- tai esipredikatiivisen kokemisen nimittäminen uuspositivisteihin kohdistuneiden kritiikkien mukaisesti ”annetun myytiksi” olisi kuitenkin epäoikeudenmukaista. Weilin käsityksen mukaan olemassaolon ja todellisuuden suorassa kokemisessa ei ole mitään *mystistä* tämän sanan myytteihin viittaavassa merkityksessä. Päinvastoin: Weilin näkökulmasta käsitteiden ja niihin mahdollisesti sisältyvien ideologioiden kantamat myytit loistavat varmimmin poissaolollaan juuri alkuperäisen ja nimeämättömän kokemisen piirissä. Kielelliseen käsitteellistämiseen liittyvän ongelman voi yleistäen lausua niin, että kielen käsitteet voivat paitsi valaista, myös peittää sen, miten ihminen todellisuudessa kokee.

Tämän ja jo käsitellyn aineiston valossa näyttää siltä, että Weilin ajattelussa esiintyi sekä mystiikkaa vastustava että sitä puolustava tendenssi; Weil arvotti mystiikan sekä negatiivisesti että positiivisesti. Siksi on tarpeen todeta Weilin ajattelussa esiintyvän mysiikan käsitteen monimerkityksisyys. Arvostellessaan ideologioita todellisuuden mystifioimisesta Weilin mielessä olivat enemmänkin (1) hänen oman aikansa poliittiset näennäismyytit kuin (2) kulttuuriperintömme eeppiset myytit, joita hän hyödynsi kaunokirjallisesti. Molemmista eroaa (3) olemassaolon ja todellisuuden käsitteellistämätön kokeminen, jota Weiliä referoitaessa on usein luonnehdittu hänen mystiseksi ulottuvuudekseen.[381] Sikäli kuin näitä tulkintoja pidetään oikeina, on ajateltava, että sana ”mystiik-ka” viittaa kokemuksiin, joita ei voida kielellisesti nimetä, ja että Weil *hyväksyi* mystiikan näin ymmärretyssä mielessä. Jos taas mystiikan käsite ymmärretään tavalla, jolla Weil sen ymmärsi viitatessaan ”politiikan myyteihin ja monstereihin”,[382] Weilin ajatusta todellisuuden suorasta kokemisesta ei ole syytä nimittää mystiikaksi edellä lausutussa merkityksessä 3. Ongelman ratkaisemiseen on nähtävästi vain yksi tie. On ajateltava, että mystiikan käsitteellä oli Weilille yllä luetellut kolme toisistaan poikkeavaa merkitystä tai arvotusta. Vasta Weilin hengellisen kauden teksteissä hänen mystiikan käsitteensä sai tämän käsitteen sisältöä tosiasiallisesti vastaavan merkityksen terminä, joka viittasi kielen ulkopuolelle rajautuvaan kokemustietoon ja sen saavuttamisen menetelmiin.

Näkemys siitä, mitä Weil tarkoitti mystiikan käsitteellä ajattelunsa eri vaiheissa, muodostaa erään kriteerin, jonka avulla voidaan määrittää

---

[381] Katso esimerkiksi Nye (1994, s. 124–130), Springsted (1986, s. 41–43), Stenqvist (1984, s. 106) ja Winch (1989, s. 172–173).

[382] *ÉHP*, s. 258.

hänen kulttuurikriittisen ja hengellisen kautensa eroja. Vaikka Weilin ajattelun varhais- ja myöhäiskausi eroavat tässä suhteessa toisistaan, hänen löytämänsä vastaukset olivat lopulta hänen ajattelunsa kaarta täydentäviä ja ilmeisesti oikeita. Joka tapauksessa asiallisesti lienee selvää, että mystiikkaa vastustavien ja puolustavien kantojen jyrkkä erkaantuminen tai törmääminen yhden ihmisen ajattelussa tai eri osapuolten välillä kertoisivat sitoutumisesta epärationaalisen ehdottomiin kantoihin. Nähtävästi todellisuuden tai olemassaolon suora kokeminen *voi* olla ajallisesti ja loogisesti ensisijaista kokemusten nimeämiseen nähden (kokemisen esipredikatiivisuus), eikä kaikkia kokemuksia voitane pukea sanoiksi *välttämättä* (kokemisen ei-predikatiivisuus), vaikka toisaalta onkin selvää, että käsitteellinen aines usein *ohjaa* kokemista ja kokemusten *tietoista* tunnistamista.

Se, että Weil filosofoi lähellä arkipäivän ilmiöitä, lienee yksi syy siihen, miksi hänen ajatteluaan on usein pidetty profaanina, epäpuhtaana mystiikkana[383] ja miksi monet Weiliä mystikoksi tulkinneet ovat joutuneet rajoittamaan tarkastelunsa[384] vain hänen hengellisen kautensa kirjoituksiin. Weilin ajattelun kokonaisuuden valossa hänen mystikonluonnettaan koskevat tulkintavaikeudet ja erimielisyydet kuvastavat nähdäkseni sitä, että Weil käsitti mystisen kokemuksen eri tavoin kuin varsinaiset mystikot. Tämän tutkimuksen näkökulmasta Weilin moniaineksisuus ilmentää vain sitä, että Weil pyrki omalla mystiikkaa, etiikkaa, uskontoa ja elämäkäytäntöjä koskevalla työllään maallistuneen aikansa hengellistämiseen.

Sana ”mystiikka” tulee tunnetusti kreikan kielen käsitteestä *muo*, joka tarkoittaa 'vaikenemista' sekä verbistä *myein*, joka merkitsee 'sulkea silmät'. Mystiikalla viitataan siten 'sisäänpäin kääntymiseen': katselemaan maailmaa, joka voidaan saavuttaa ajattelun ja kontemplaation eli keskittyneen mietiskelyn keinoin. Mystisismillä tarkoitetaan käsityskantaa, että todellisuuden olemus on mystinen eli salaperäinen ja käsitettävissä parhaiten intuitiolla, ja mystiikkana pidetään filosofiaa tai elämäntapaa, jolla pyritään yhteyteen todellisuuden tai jumaluuden kanssa. Weilin idealismissa oli perimmältään samantyyppisiä platonisen mystiikan elementtejä kuin Edmund Husserlin fenomenologiassa, jossa parasta tietoa todellisuudesta tuotti ideoiden (*eidosten*) välitön katselu (*reine Schau*). Sellaisena Husserlin fenomenologia oli rationalisoitua ja systematisoitua mystiikkaa.

Uskonnollisen mystiikan tyypillinen tunnuspiirre – se, että sanat eivät pysty ilmaisemaan kokemusta – täydentyi myös Weilin ajattelussa

---

[383] Little 1988, s. 154; Vetö 1964, s. 343.

[384] Epting 1955; Halda 1964.

tiedollisella aspektilla. Vaikka kokemukset voivatkin olla sanoin kuvaamattomia ja tunnetilojen kaltaisia, niillä on usein myös tiedollinen luonne, johon äly ei yllä. Tämän filosofisen puolen ohella Weilin mystisismiä leimasi uskonnolliselle mystiikalle ominainen piirre, että mystiset tilat ovat tilapäisiä ja lyhytaikaisia sekä passiivisia tavalla, jolla niitä ei voida tavoitella, vaan ne pikemminkin valtaavat ihmisen yllättäen. Weiliä estää pitämästä puhtaana uskonnollisena mystikkona se, että mystiikka muodosti hänen ajattelussaan vain yhden rajatun alueen. Filosofista hänen mystikonpiirteissään oli se monille eksistenssifilosofeille ja fenomenologeille ominainen piirre, jonka mukaisesti vain subjektin olemassaoloa pidetään ontologisesti todellisena ja vain itsen tutkiminen voi johtaa todelliseen eksistenssiin ja olemassaolon ymmärtämiseen. Yhteistä on myös tärkeimpien filosofisten valintojen ja filosofisen elämän keskittyminen ensimmäisen persoonan asemaan, kun taas tärkeimpänä erona Husserliin ja Heideggeriin on systematisoinnin aste. Husserl ja Heidegger veivät oman ajattelunsa metodologisesti pitemmälle päätyen tieteenfilosofisille linjoille, kun taas Weil pysytteli filosofisen antropologian ja etiikan piirissä. Fenomenolgiassa ei myöskään ole operoitu jumalayhtymyksellä, ja sekä Husserl että Heidegger ymmärsivät ihmisen kokemisen perussisällöillä pohjimmiltaan erilaisia asioita kuin Weil. Esimerkiksi Heidegger puhui *Sein und Zeitissa* ”huolesta” (*die Sorge*) ihmisen perusintentionaalisuutena ja ahdistuksesta (*die Angst*) kokemuksen sisältönä siinä, missä Weil julisti rakkautta, hyvyyttä ja rauhaa.

Koska mystiikan käsitettä ei voida määritellä univokaalisti eli yleispätevästi eikä ekvivokaalisti eli tyhjentävästi toisten käsitteiden avulla (jotka olisi edelleen määriteltävä), ei ole mieltä yrittää valaa tai verrata Weiliä mihinkään yleispätevään mystiikan määritelmään tai muottiin. Se olisi sitä paitsi hänen ihmiskäsityksensä vastaista, ja niinpä tämänkin ajattelijan luokittelemisen sijasta pidän parempana keskittyä etupäässä hänen oman ajattelunsa puoliin pitäen silmällä vain eräitä mystisen ajattelun yleispiirteitä.

Yhteistä Weilin ajattelun ja mystiikan välillä on vaikutelma sanojen riittämättömyydestä ja vaikeus kuvailla koettua. Yhteistä on myös käsitys, ettei eksistenssin kokeminen koske pelkästään kokevaa subjektia, minää, vaan se on tietynlainen yhteyskokemus, jossa erillisyyden harhoista puhdistunut minuus sulautuu yhteen luonnon, transsendenssin ja koko olevaisen kanssa.[385] Puhuttaessa Weilin kielikäsityksistä ei siis voida käyttää samoja tieto-opillisia kriteereitä, joita käytetään kuvailtaessa immanentia oliotodellisuutta. Tuolloin piirretään yleensä selvä raja sub-

[385] Näihin mystiikalle ominaisiin tunnuspiirteisiin viittaavat muiden muassa Springsted (1983, s. 3–5) ja Stenqvist (1984, s. 73–78).

jektin ja objektin välille, toisin kuin Weilin filosofiassa.

Weiliä ja mystiikan perinnettä puolestaan erottaa Weilin käsitys, ettei meidän pitäisi enää ajatella mystistä kokemista ja pyhyyttä juh-lallisina asioina tai ihmeinä vaan pikemminkin tämänpuoleisina arki-päivän asioina, jotka tapahtuvat elämässä. Puhuessaan arkisen elämän hengellistämisestä Weil viittasi ruumiillisen työn yhteydessä näkemiinsä henkisiin arvoihin ja jopa työhön sisältyvään mystiikkaan (*mystique du travail*).[386] Weilin tarkoittamassa merkityksessä myöskään aidossa uskonnollisessa kokemisessa ei ole kyse jonkin asian voimakkaasta kokemisesta suurin elämyksin vahvistettuna. Kyse on pikemminkin siitä, että ihminen *vapautuu* odottamasta mitään outoa ja ihmeellistä, jolloin maailma ja jumaluus voivat ikään kuin itsestään virrata ihmisen sieluun.

Toisaalta Weilin kuvailemaa avautumista todellisuudelle voidaan pitää yhtenä mystiikan perinteen ydinaineksena, mutta mystiikan opilliseen perinteeseen verrattuna Weilin ajatuksia saattaa tämänpuoleistaa se, että hän tahtoi tuoda hengellisen kokemuksen nykyajan ihmiselle eläväksi ja konkreettiseksi: arjen todellisuudessa käsin kosketeltavaksi. Kyse ei ollut maallisen tekemisestä taivaalliseksi, mistä Weil kertoi varoittavia esimerkkejä jo politiikan kritiikeissään, vaan paremminkin transsendenssin ja hengellisyyden palauttamisesta ihmisten arkipäivän tapahtumien keskelle, olemisen ja elämisen yhteyteen. Eräänä merkittävimpänä syynä Weilin mystikonluonteen aiheuttamaan hämmennykseen voikin pitää sitä, että Weiliä ja hänen lähimpiä hengellisiä veljiään ja sisariaan erottaa pohjaton ajallinen ja kulttuurinen kuilu. Hänen ajattelutapojaan edustaneet ihmiset ovat eläneet yleensä keskiajalla. Myös Weilin käytännöllistä aktiivisuutta voidaan tulkita yhdeksi hengellisyyden toteutumisyhteydeksi samaan tapaan kuin on tulkittu[387] keskiajan mystikoiden pyhittymisharjoituksia. Tässä (tässäkään) mielessä Weilin kulttuurikriittisen ja hengellisen kauden välillä ei ole sellaista jyrkkää eroa kuin Weiliä koskevassa kirjallisuudessa[388] usein on nähty.

Weilin ja mystiikan suhdetta voisi luonnehtia myös niin, että Weiliä yhdistää mystiseen perinteeseen hänen käsityksensä, jonka mukaan ihmisen tie on tie kohti jumalayhteyttä, kokemaan ehjä kokonaisuus, jota kaikkeus on. Weiliä toisaalta tämänpuoleistaa se, että hänen mie-lestään ihminen aina *jo on* tässä yhteydessä, eikä sitä ole koskaan riis-tetty häneltä pois. Weilille olevaisen suora kokeminen ei siis ole mikään erikoistila, mutta sen päälle on kasautunut niin paljon kulttuurien kuo-

---

[386] *PG*, s. 203.

[387] Dietz 1988, s. 28–30.

[388] Bugnion-Secrétan 1954; Epting 1955; Halda 1964.

naa, että taustalla oleva aito kokemus on peittynyt. Tässä mielessä Weilin hengellisiä ajatuksia ei nähdäkseni voitaisi tulkita pelkästään edifioiviksi, "mieltä ylentäviksi", pyrkimyksiksi, sillä niiden toteutumisyhteys oli joka tapauksessa ihmisten konkreettisessa arkitodellisuudessa.[389]

Arvioitaessa Weilin mystikonpiirteitä erään keskeisen kysymyksen muodostaa se, oliko hänellä itsellään mystisiksi luonnehdittavia kokemuksia. Weiliä mystikoksi tulkitsevassa kirjallisuudessa on tullut miltei tavaksi viitata hänen itsensä teoksessa *Attente de Dieu* kuvailemiin elämyksiin. Ne kohtasivat Weiliä hänen lukiessaan englantilaisen idealistirunoilijan George Herbertin proosarunoa "Love"[390] marraskuussa vuonna 1938. Weil kertoo tapahtuneesta "Hengellisessä omaelämäkerrassaan" (*Autobiographie spirituelle*) näin:

> Uskoin, että luin sitä vain niin kuin kaunista runoa luetaan, mutta tietämättäni tällä lukemisella olikin rukouksen voima. [...] Kristus itse astui alas taivaasta ja valtasi minut. [*Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une priere.* (...) *le Christ lui-même est descendu et m'a prise.*][391]

Tähän Weilin teksteistä kenties useimmin siteerattuun kohtaan viittaavat tutkimuksissaan muiden muassa John M. Dunaway,[392] J. P. Little,[393] David McLellan[394] ja Catharina Stenqvist.[395] Täysin riippumatta siitä, voitaisiinko Weilin kuvailemaa asiaintilaa selittää esimerkiksi ver-

---

[389] Oikeutuksen "edifioivalle" filosofialle voi löytää Richard Rortyn teoksesta *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), jossa hän jakaa filosofian systemaattiseen ja edifioivaan filosofiaan. Paitsi että Rortyn tekemää polarisaatiota tuskin voitaisiin pitää muuna kuin apolloninen–dionyysinen-jaon muodikkaana toisintona, sitä olisi käsitteiden valinnaltaan pidettävä epäonnistuneena ja esimerkiksi Weilin edustamaan filosofiaan nähden yksinkertaistuksena. Rortyn osoittamassa puitteessa Weilin filosofia pitäisi ilmeisesti lukea edifioivan eli "mieltä ylentävän" ajattelun piiriin. Tämä merkitsisi kuitenkin eksistenssifilosofioiden epäintellektualisoimista pelkäksi tunnelmasivistyksen kaltaiseksi sekundääriajatteluksi. Weilin filosofiassa ei erottunut lainkaan "alhaista" eikä "ylevää", vaan kaiken lähtökohtana nähtiin ihmisten yksi ja sama arkitodellinen oleminen, joka onkin vakavammin otettava asia kuin sellainen amerikkalaistyylinen määrittely, jossa ihminen on joskus *down*, joskus *high*. Viittaamisesta systemaattisen ja edifioivan filosofian eroon on myös tullut siinä määrin kliseenomaista tavaraa, että tässä tutkimuksessa voitaisiin puhua mieluummin Weilin *dionyysisestä filosofiasta* kuin "mieltä ylentävästä" filosofiasta. Myös maininnat eettisestä konkretismista ja asenteiden muutoksen kautta vaikuttavasta filosofiasta valaisevat paremmin, mistä Weilin ajattelussa on kysymys.

[390] Katso tämän tutkimuksen liite 2.

[391] *AD*, s. 38.

[392] Dunaway 1984, s. 15–16.

[393] Little 1988, s. 35.

[394] McLellan 1989, s. 137.

[395] Stenqvist 1984, s. 26–27.

tauskuvaksi tai jopa patologisen sieluntilan ilmaukseksi – Weilin kerrotaan kärsineen myös migreeninomaisista päänsärkykohtauksista tuohon aikaan[396] – joka tapauksessa selvää on, että ainakin muodollisilta osin hänen kokemuksensa ja kuvauksensa täyttävät uskonnollisen mystiikan tunnuspiirteet. Tyypillistä uskonnolliselle mystiikalle ovat kokemukset ja elämykset, joissa Jumala näyttäytyy ihmiselle tai joissa ihminen kokee sulautuvansa yhteen Jumalansa kanssa. Sille on ominaista ta-pahtumien ennalta-arvaamattomuus sekä vaikeus kuvailla koettua täs-mällisin sanoin. Toisaalta Weilistä syntyvää mystikonkuvaa himmentää se, että lähes neljä vuotta myöhemmin kirjoittamissaan Amerikan-muistiinpanoissa Weil selittää mystisten kokemusten luonnetta merkillepantavan immanenttiin ja lähes välinpitämättömään sävyyn saattaen samalla häntä itseään kohdanneet kokemukset mystiikkatulkintojen kannalta kyseenalaiseen valoon. Tässä vähäiselle huomiolle jääneessä ja Weilin jälkeensä jättämään tekstisumaan hautautuneessa toteamuksessaan Weil sanoo näin:

> Kertomus Kristuksesta on symboli, metafora. Mutta ihmiset tahtoivat uskoa, että metaforat ilmenevät maailman tapahtumina. Jumala on korkein runoilija. [*L'histoire du Christ est un symbole, une métaphore. Mais on croyait autrefois que les métaphores se produisent comme événements dans le monde. Dieu est le suprême poète.*][397]

Tälläkään kohden Weil ei ole täysin selkeä, mutta ylistämällään runoudella Weil viittasi nimenomaan ihailemansa englantilaisen idealistirunoilijan George Herbertin (1593–1633) tuotantoon. Herbertille *God*, *grace* ja *love* olivat filosofian keskeiset sanat.[398] Jumaluus näytti Weilin ajattelussa samastuvan esteettisiin kokemuksiin, ja uskonnon ja estetiikan läheiseen mutta joskus myös ristiriitaiseen rinnakkaiseloon viitaten Eva T. C. Hutinet tulkitsee Weilin rakkautta Herbertin romantiikkaan maltillisesti niin, että ”[*t*]*here was one particular poem by George Herbert entitled 'Love' that had special meaning for her.* [...] *By means of the poem transformed into a prayer, Weil experienced the presence of God directly, powerful in a real communion.*”[399] Hutinetin mukaan Weilin kokemusten ydin yhdistyi kuitenkin enemmänkin aistillisen kauneuden kokemiseen maailmassa kuin siihen uskonnollisen mystiikan perinteeseen, joka korostaa sielun sulautumista yhdeksi transsendentin Jumalan

---

396 Coles 1987.

397 *CS*, s. 149–150.

398 Herbertin runoudesta katso esimerkiksi kokoelmaa *The Works* (1945).

399 Hutinet 1991, s. 103–104.

kanssa.[400] Tässä valossa Weilin mystiset kokemukset kertoivat ensisijaisesti siitä, miten esteettiset elämykset voivat avata ihmiselle tien eräänlaiseen uskonnottoman uskonnollisuuden ja henkilökohtaisen pyhyyden sfääriin. Mystiikan ja runouden yhdistymistä Weilin ajattelussa voisi kuvata myös niin, että Weilille kielen ja sanomisen rajoilla liikkuva runous oli eräänlainen suuri ja pakanallinen rukous: lumous.

Sanomisen vaikeus sinänsä, kiinnostus paradokseihin ja runolliseen kieleen, luonnehtii Weilin kuten monen muunkin filosofin pohdintoja uskonnosta. Myös Weilin omien kaunokirjallisten tuotosten aiheet olivat metafyysisiä. Niitä edustavat ihmisen rakkaudesta yliaistillisiin kykyihin kertova runo ”Prométhee”[401] sekä transsendoimisen elämyksiä kuvaileva ”La porte”,[402] joka perustuu kristilliseen vertaukseen avatusta ovesta. Siihen liittyy myös mystikoille ominainen ajatus tasapainotilan järkkymisestä eli ekstaasista, jonka kantasana *ekstasis* merkitsi kreikan kielessä alun perin ”ulos astumista”. Weilin runojen luonteesta voi ylimalkaan sanoa, että niissä pyritään noudattamaan klassista rytmiä, balanssia ja mittaa. Vuonna 1937 Weil lähetti runoistaan jäljennökset Paul Valérylle, joka vastasi Weilille saman vuoden syyskuussa lähettämässään kirjeessä kiinnittäen huomiota runojen ”tiiviiseen otteeseen”, ”liikkeen runsauteen ja voimaan” sekä ”kokoonpanon ja luomisen tahtoon” (*la volonté de composition*).[403] Kuten Thomas R. Nevin toteaa, Weilin uran runoilijana katkaisi liiallinen huoli tekniikasta ja kuvitelma, että myös Valéry arvostaisi muotoa inspiraation yli.[404] Silti Weilin asema metafyysikkorunoilijoiden joukossa ei ollut mitätön. Aivan samalla tavoin kuin Weilillä oli edeltäjänsä George Herbertissä, hän sai seuraajansa englantilaisessa filosofissa ja runoilijassa Iris Murdochissa, joka Weililtä saamansa vaikutteet myöntäen[405] on jatkanut Weilin viitoittamalla platonisen ajattelun tiellä.

Se, että Weilin filosofiassa esiintyi hyvin erilaisia ja jopa vastakohtaisia mystiikkaa koskevia käsityksiä, johdattaa yhdessä Weilin esittämän uskontokritiikin kanssa päättelemään, että tyhjentäviä perusteita hänen pitämisekseen uskonnollisena tai erityisesti kristittynä mystikkona ei ole.[406] Tätä johtopäätöstä tukee myös Weilin mystisten elämysten

---

[400] Hutinet 1991, s. 105.

[401] *P*, s. 22–24. Tämän tutkimuksen liitteessä 2.

[402] *P*, s. 35–36; *PSO*, s. 11–12. Tämän tutkimuksen liitteessä 2.

[403] Paul Valéryn kirje on painettuna Weilin runojen johdannossa (*P*, s. 9–10).

[404] Nevin 1991, s. 159.

[405] Katso esimerkiksi Iris Murdochin erästä pääteosta *The Sovereignty of Good* vuodelta 1970.

[406] Weiliä erottaa kristillisestä mystiikasta sekin, ettei hänen tiensä transsendenssiin kulje skolastisen mystiikan oppi-isän, Dionysioksen, opettamien kolmen erillisen vaiheen,

yhdistyminen esteettisiin ja immanenteiksi luonnehdittaviin kokemuksiin sekä se, että kaikissa ajattelunsa vaiheissa Weil näyttää *tunnistaneen* mystiikan mystiikaksi. Sikäli hänen voi sanoa toimineen tutkijan tai filosofin lailla. Sen sijaan aito ja yksinomainen mystikko harvoin erottaa omaa tai toisten mystiikkaa mystiikaksi, eikä mystiikka ole aidolle mystikolle mikään oppiaine tai uskonnon laji, vaan se kuuluu olennaisesti kaikkeen hänen kokemiseensa. Tietyllä tavoin arvioituna myös Weilin kohdalla niin oli laita, ja tämä piirre alkoi kasvaa esiin hänen käsityksessään minän poisjättämisestä ja todellisuudelle avautumisesta. Tässä valossa Weilin käsitys ihmisen ja todellisuuden suhteesta vastaa eräiltä osin *filosofisen* mystiikan ajatuksia ihmisen sulautumisesta hyvän ideaan, olevaiseen tai luontoon. Mystiikka näyttää olleen Weilille ihmisten ja olevaisen yhteisen alkuperän muistamista ja tajuamista, mikä tekee hänen ajattelustaan nimenomaan ei-uskonnollista filosofista mystiikkaa.

Toisaalta kaiken mystiikan jakaminen uskonnolliseen ja filosofiseen mystiikkaan sen perusteella, yhdytäänkö jumaluuteen vai johonkin muuhun, kuten toiseen ihmiseen tai todellisuuteen, on luokitteluperusteena keinotekoinen siksi, että moniin filosofioihin liittyy tavalla tai toisella jumaluus, ja siksi, että monet uskonnot, kuten buddhalaisuus, puolestaan ovat sellaisia, ettei niissä edellytetä lainkaan jumaluutta. Lisäksi uskontojen ja filosofioiden yhtäläisyydet voivat olla suuremmat kuin eroavuudet, joten myös niiden välisen eron määritteleminen ja rajankäy-

---

puhdistumisen (*purgatio*), valaistumisen (*illuminaatio*) ja yhdistymisen (*unitio*) kautta. Kuten jo Weilin ja Kierkegaardin yhteyksiä käsiteltäessä todettiin, sikäli kuin Weilille erottui eri eksistoimisen tasoja, ne pitäisi ymmärtää hänen monisminsa valossa pikemminkin sisäkkäisiksi tai rinnakkaisiksi hetkiksi kuin ajallisesti peräkkäiseksi ja jatkuvaksi kehitystapahtumaksi.

Toisaalta Weilin oman elämän kaarta voidaan tulkita mystikon tieksi sikäli, että hänen henkilökohtaisessa kehityshistoriassaan kulttuuripoliittista ja uskontokriittistä ”puhdistumista” seurasi mietiskelyn (*meditation*) kautta saavutettava valaistuminen, joka puolestaan saattoi johtaa sisäisellä silmällä tapahtuvaan jumaluuden katselemiseen. Weiliä tällä perusteella mystikoksi tulkitseva dominikaani-isä Joseph-Marie Perrin todennäköisesti kuitenkin liioittelee katolisessa aikakauskirjassa *Documentassa* (3/1963, s. 89–94) julkaisemassaan artikkelissa, jossa Weilin poliittisen kauden kiinnostuksia, platonismia ja ateismiakin pyritään selittämään kristinuskon kannalta parhain päin. Lisäksi kontemplaatiossa tapahtuvan yhdistymisen ajatus jäi Weilille sikäli vieraaksi, että hänelle ihmisen tie pysyi aina tämänpuoleisena, eikä Weilin vaikutushistoria perustunut jumaluuden kohtaamisen kristilliseen tulkintaan, johon alun perin ’taivaan merkkien havainnointia’ tarkoittava latinan sana *contemplatio* välittyi roomalaisten auguurien kielestä. Sen sijaan Weilin tie transsendenssiin perustui platoniseen ideoiden katselemiseen, joka on kuvattavissa paremminkin intellektuaaliseksi kuin nykyaikaisessa merkityksessä hengelliseksi tai uskonnolliseksi aktiksi. Toisaalta näkyvistä ei voi peittää Weilinkin vaikutushistorian lähtökohtana olleen Pseudo-Dionysioksen uusplatonistista ja perimmältään *monistista* taustaa.

minen muodostaa kvalifikaatio-ongelman, johon ei ole olemassa mitään tyydyttävää yksiselitteistä ratkaisua. Kuten tässä tutkimuksessa on jo todettu, samantyyppiset luokittelu- ja määrittelyongelmat liittyvät myös Weilin ajattelijanluonteen tulkitsemiseen. Niiden ratkaisemiseen voisi pyrkiä ottamalla todesta Weilin transsendentaalinen ihmiskäsitys ja luopua luokittelu- ja tyypittelypyrkimyksistä niin ilmiöiden kuin ihmistenkin kohdalla. Tähän Weilin itsensä osoittamaan lähtökohtaan perustuen tässä tutkimuksessa Weiliä ei ole tarkasteltu ensisijaisesti temaattisesti tai kategorisoiden, vaan on annettu Weilin omien sanojen johdattaa lukijaa. Sekä yllä mainittuihin mystiikan luonnetta koskeviin määrittelyongelmiin että Weilin ajattelun sisältöjen kautta avautuviin näköaloihin perustuu myös tässä tutkimuksessa noudattamani päätös käsitellä Weiliä enemmänkin sokraattisen filosofiaperinteen edustajana kuin puhtaasti filosofisena tai uskonnollisena mystikkona. Huolimatta varovaisuudesta, jolla Weiliin voidaan tai on syytä suhtautua, hänen elämänsä ja ajattelunsa ei kiitollisesti taivu varauksellistenkaan määrittelyiden puitteeseen vaan jättää jälkeensä ongelman, miten loppujen lopuksi pitäisi tulkita ajattelijaa, joka myös sokraattisesta vaikutushistoriastaan aivan oikeutetusti sanoo: ”Minun tulkintani: Platon on aito mystikko ja länsimaisen mystiikan isä. [*Mon interprétation: Platon est un mystique authentique, et même le père de la mystique occidentale.*]”[407]

4.6. Toiseuden kohtaaminen

Weilin filosofiasta on edellä todettu, että hänen mielestään hyvän ja kauniin transsendenteilla ideoilla on sekä intellektuaalinen että kokemuksellinen aspekti: rakkauden kautta transsendentit ideat saattoivat tulla myös aistikokemuksen piiriin. Lisäksi etiikka ja estetiikka perustuivat intellektin ja kokemuksen harmoniaan. Toisaalta Weilin eettinen ajattelu täydentyi näkemyksillä toiseuden kohtaamisesta. Toisen ihmisen kohtaaminen on eettisen reflektion perusta ja etiikan toteutumisyhteys.

[407] *SG*, s. 70. Myös Sokrateen elämä ja ajattelu oli sekä hänen aikalaistensa että Weilin osoittamassa valossa täynnä mystisiä aineksia. Niihin liittyivät muun muassa aistikyvyn rajat ylittävä rakkaus ideoihin sekä oppi meditaatiosta tienä kohti ideoiden katselemista. Esittääpä Platon Sokrateella olleen mystisen kaltaisia kokemuksia hänen juuttuessaan ja jättäytyessään tavan takaa pihamaalle kuuntelemaan daimoniaan muiden mennessä edeltä sisään keskustelemaan, kuten esimerkiksi ”Pitojen” johdantojaksossa (175a–175c). Sokrateen luottamuksesta ennustustaitoon ja jumalten ääneen todistaa *Muistelmissaan* myös Ksenofon. Sokrateen onnettomuudeksi koituikin oikeastaan se, ettei hän palvonut valtion jumalia vaan omia demoneitaan, joista hän esitti uusia käsityksiä, ja tässä mielessä hänen kohtalonsa voi nähdä yhdistyvän myös Weilin omana aikanaan kohtaamiin syytöksiin.

Weilin muotoilemaa eettistä ajattelua voidaan luonnehtia konteksti- ja situaatioetiikaksi sikäli, että se perustuu enemmänkin hänen muotoilemansa ihmiskäsityksen ja toiseuskäsityksen implikaatioihin kuin analyyttiseen toimintamallien erittelyyn. Kuten jo edellä todettiin, etiikan universalisointi sekä teorian ja käytännön erottaminen olivat Weilille yhtä vieraita kuin teoreettisen etiikan perusteltavuus ylipäänsä.

Weilin mielestä etiikka voisi perustua toiseuden, transsendenssin ja transsendentin näkemiseen yhdessä, ja hänen ajattelunsa selvittämiseksi on paikallaan kysyä, mitä tekemistä näillä asioilla on keskenään: oliko suhde toiseuteen todellakin näin problemaattinen? Ilmeisesti Weilin oli mahdollista viedä toiseuden, transsendenssin (jumaluuden) ja transsendentin samastaminen paradoksaalisuuden rajoille sen kautta, että ensinnäkin hän (1) ymmärsi jumaluuden monistisesti panjumaluudeksi, (2) näki kaikkeuden eli todellisuuden tietokyvylle tavoittamattomana (transsendenttina) ja lopulta (3) kohotti toisen ihmisen kohtaamisen transsendentin ja transsendenssin kohtaamisen erikoistapaukseksi. Koko asetelma ei ilmeisesti olisi mahdollinen ilman Platonin, Kantin ja eräiden nykyajan filosofioiden luovaa yhteensulautumista Weilin ajattelussa.

4.6.1. Olemassaolon kokeminen eettisenä rajakokemuksena

Olemassaolon kokemisella on tärkeä merkitys Weilin eettiselle projektille, rakkauden vapauttamiselle opeista, jotka määrittelevät rakkauden päämääräksi ontologisen Jumalan, kuten juutalaisessa ja kristillisessä perinteessä, tai jonkin yliyksilöllisen järjestelmän, kuten politiikassa ja hallinnossa. Weilin näkemyksen mukaan rakkauden kokemus on joka tapauksessa mahdoton, jos ihmisten elämää varjostaa epäilys. Weil ei johtanutkaan ihmisen olemassaoloa *skepsiksen* kautta, kuten Descartes, vaan hänen lähtökohtanaan oli maailmasuhteen annettavuus ja oman olemassaolon kokeminen:

> Olen olemassa maailmassa; tämä tarkoittaa, että tunnen olevani riippuvainen ulkoisista olioista, joiden tunnen puolestaan olevan riippuvaisia minusta. [*Je suis au monde; c'est-à-dire que je me sens dépendre de quelque chose d'étranger que je sens en retour dépendere plus ou moins de moi.*][408]

Kun Weil puhuu olemassaolon kokemisesta etiikan kannalta, hänen mielessään on oman ja toisen ihmisen olemassaolon kokeminen itseä ja

[408] *SS*, s. 49.

toista yhdistävänä *ja* erottavana kokemuksena. Oman olemassaolon kokeminen ei ole aistillinen kokemus, sillä ei ole olemassa olemassaolon aistia. Sen sijaan se on peruseksistentiaalinen kokemus, johon nähden toisen kokeminen aistikokemuksena tulee epäilyksettömäksi ja tuottaa kokemuksen itsen ja toisen erillisyydestä.[409] Oman olemassaolon kokeminen on siis eräänlainen *rajakokemus,* jonka kääntöpuolena on kokemus toisesta ihmisestä tahdoltaan ja aikomuksiltaan salattuna, tietokyvylle transsendenttina. Rakkauden aikaansaama fyysinen integraatio säteilee vaikutuksiaan etiikkaan, sillä toiseuden ja transsendentin kokeminen on edellytys sille, että voin käsittää toisen ihmisen täydellisen vapauden. Ihmisen vapaus ja vastuullisuus ovat aiheita, joita Weil pohti tarkemmin *L'enracinementissa*. Vaikka Weilin ajattelua voi kutsua eksistenssifilosofiaksi sikäli, että olemassaolon kokemuksella oli hänen ajattelussaan tärkeä merkitys, Weilin usko induktioon eli siihen, että yksittäinen ihminen sellaisenaan ilmentäisi yleispätevää totuutta, kariutui hänen platonismiinsa. Toisaalta ihmisen singulaarisella olemisella oli Weilin platonismiin sopiva merkitys sikäli, että Weil katsoi yksittäisen ihmisen *heijastelevan* yleisiä ideoita. Tämä kävi ilmi muun muassa sielun kauneuden ja ruumiin kauneuden harmoniaa koskevista pohdinnoista.

Intersubjektiivisuuden kannalta katsottuna toisen ihmisen aikomusten näkeminen transsendentteina ei ainakaan vaikeuta ihmisten keskinäistä ymmärtämistä. Peter Winchin Wittgenstein-analogiaan (1989) viitaten voi väittää, että Weilillä kokemus tiedon ulottumattomuudesta toisen ihmisen merkityskonstituutioon merkitsee vain sen faktisen tilanteen vahvistamista, jonka mukaan ymmärtämisen prosessissa *olemme,* lähestyen siinä ymmärtämistä tai etääntyen siitä, mutta voimatta positiivisesti puuttua ymmärtämisen itsestään vallitseviin ehtoihin. Olemme siis ymmärtämisen prosessissa sisällä sen subjekteina. Kriteerin tai sopimuksen määritteleminen ymmärtämiselle edellyttäisi asettumista kokemuksellisesti sidonnaisen näkökulmamme "ulkopuolelle". Jos transsendentin kokemus toiseuteen yhdistyneenä merkitsee jotain ymmärtämisen tilanteelle, se ainoastaan ohjaa pitämään toiseuden *avoimena,* eimääriteltynä, ja siten varmistaa myös sen, että emme pyri ymmärtämään toista ihmistä menetelmällisesti väärin, toisin sanoen, pidä toista totaalisesti ymmärrettynä.

Eri kysymys on, voimmeko tämän nojalla pitää ihmisen täydellistä ymmärtämistä *päämääränämme*. Weil hahmotteli ideaansa edelleen lukutavan (*la lecture*) käsitteen avulla. Hän sanoo:

---

409 *IP*, s. 137–138.

> On oltava aina valmis myöntämään, että toinen ihminen on aina jotakin muuta kuin mitä me hänestä luemme nähdessämme hänet (tai ajatellessamme häntä). Tai pikemminkin: meidän on luettava hänestä, että hän todella on muuta, kenties aivan jotakin muuta kuin me hänestä luemme. [*Être continuellement prêt à admettre qu'un autre est autre chose que ce qu'on lit quand il est là (ou qu'on pense à lui). Ou plutôt lire en lui qu'il est certainement autre chose, peut-être tout autre chose que ce qu'on y lit.*][410]

La lecture toimii siis eräänlaisena "kriittisenä asenteena", joka jatkuvasti purkaa ihmissuhteisiin syntyvää kitschiä ja mahdollistaa, ettei suhde toiseuteen muodostu kommunikaation merkityksiä tukahduttavaksi. Siihen sisältyvä kokemus rajaukselle antautumattomasta toiseudesta merkitsee, ettei ihmisen minuus paisu kaiken nieleväksi ja haltuunottavaksi minäksi.[411]

Vaikka Weilin etiikan positiivisia aineksia näyttävät olevan kuvaukset siitä, miten toisen tahdon ja aikomusten käsittäminen transsendenteiksi vastaisivat eettistä tilaa, Weilillä ei selvästikään ole positiivista etiikan *teoriaa,* jossa argumentoitaisiin, miksi toiseuden käsittäminen transsendentiksi olisi hyvää tai suositeltavaa. Kuten ylläolevasta sitaatista käy ilmi, myös *la lecture* perustuu kokemuksen tuottamaan ihmiskäsitykseen, jossa ihmistä *ei* määritellä joksikin.

Positiivisen eettisen teorian vieraus Weilille näkyy jo hänen yhteiskuntakäsityksessään, eettisen universalismin vastaisuudessa ja näkemyksessä inhimillisen minän asemasta.[412] Weilin ajattelua ulkoapäin kategorisoiden se näyttäisikin johtavan päätelmään, että se on *ei-epäeettisen* yhteiselämän kuvausta. Eettisen teorian sulkeistumista ja Weilin käsitystä kokemisemme perusaineksien riittävyydestä moraalille vastaa Weilin antropologinen hanke palauttaa ihmiskäsitys tilaan, joka on kokemuksellisesti välttämätön eli joka ei voisi olla toisin. Välttämätöntä asioiden laitaa vastaa kokemus toisen aikomuksista ja tahdosta itselle transsendenttina. Yhteisöllisyyden kannalta katsoen myös Weilin näkemyksen valtiosta järjestelmänä, joka ei ole ennalta asetettu hierarkia vaan joka syntyy ihmisten asettuessa paikoilleen, voi nähdä vastaavan hänen käsitystään ontologisesti välttämättömästä asioiden tilasta.

Elämänsä loppuvaiheissa Weil pohti tarkemmin moraalisen yhteiselämän mahdollisuutta ja pyrki aktiivisesti kuvailemaan positiivista moraalia. Myös Weilin filosofian moraalisilla näkökohdilla on perustansa toiseuden kokemisessa Toiseksi. Moraalisessa hankkeessaan Weil tukeu-

410 *PG*, s. 154.
411 *PG*, s. 155.
412 *CO*; *OL*.

tui Kantin deontologisen etiikan lähtökohtiin, jotka suurimmaksi osaksi jäivät eettisen universalismin kritiikin ulkopuolelle hänen filosofiassaan. Kantin velvollisuusetiikassa siitä, miten asioiden pitää (*sollen*) puhtaan järjen mukaan ajatellen *a priori* olla, johdetaan se, miten ne moraalisesti ollessaan ovat (*sein*). Kantin *sollen–sein*-periaatetta seuraten Weil perusti moraalin ihmisyyteen päämääränä sinänsä sisältyville apriorisille tarpeille ja niiden kautta määrittyville hyveille. Samalla hän eliminoi normatiivisen etiikan sisältämän deonttisen modaalisuuden ongelman, kysymyksen, miten olemisesta (*sein*) voitaisiin johtaa ”pitää oleminen” (*sollen*).

4.6.2. Kokemisen kaksoisvalotus

Weilin käsitykseen toiseuden kokemisesta näyttää sisältyvän päällekkäisyys, joka on vaikuttanut Weil-tutkijoista jopa ristiriidalta: miten toinen ihminen muka samanaikaisesti voi olla kokemuksessa annettuna ja näkyä ”transsendenttina”?[413] Ongelma voitaisiin osoittaa helposti näennäiseksi huomauttamalla, että kokemus toiseudesta koskee lihaa, kun taas fyysisen kokemuksen tuolle puolen jäävät esimerkiksi toisen ihmisen ajatukset ja tahto. Aineen ja hengen erottaminen sen mukaan, *mistä* kokemusta voi olla, johtaisi kuitenkin nopeasti takaisin kartesiolaiseen dualismiin, sielun ja ruumiin erotteluun, jota Weil alun alkaen arvosteli.

Weilin ajatteluun nähden mielestäni onnistuneimmin tätä kysymystä on käsitellyt Florence de Lussy (1986), joka on purkanut auki Weilin näkemyksiä transsendentin, toiseuden ja olemassaolon luonteesta vertaamalla niitä Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin toiseuskäsityksiin.[414] Transsendentin näkeminen näkyvässä on pikemminkin yhden ja saman asian kaksoisvalotus kuin kaksi keskenään eriaikaista ja ristiriitaista asiaa.[415] Nyt-hetken moniulotteisuus merkitsee, että kokemuksel-

---

[413] Little 1988, s. 131.

[414] Valikoin de Lussyn artikkelista vain tämän vertailun johtopäätöksen Weilin filosofian kannalta, sillä vaikka Buberin, Levinasin ja Weilin ajattelusta *löytyy* asiallisia yhdenmukaisuuksia, ei ole varmaa, ettei myös näiden piirteiden tarkempi vertailu voisi johtaa pelkästään muodollisiin yleistyksiin. Levinasin filosofiasta tarkemmin katso päälukua 3 teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003).

[415] De Lussy 1986, s. 18. Weilin ajatusta toiseuden kohtaamisesta voitaisiin kuvailla myös ”läpinäkyvyyden” (*transparence*) suhteeksi, kuten Victor-Henry Debidour (1963, s. 137–145). Tämä Weilin filosofian tulkitseminen voisi tuottaa vastauksen hänen ajattelussaan näkyvään ongelmaan, miten immanenssin ja transsendenssin sekä aistimaailman ja ideamaailman dualismeilla operoiva ajattelu saattoi lopulta nähdä nämä vastakohtaisuudet yhden ja saman olemisen kääntöpuolina. Weilin monismissa oli kyse ideaopin antinomioiden kautta omaksutun emanaatio-opin asettamisesta kosmologisten ratkaisujen keskiöön; ihmisen todellisuussuhdetta koskien kyse oli puolestaan antikartesio-

lisesti annetun aineksen ja transsendentin päällekkäisyyden ymmärtämisessä on kysymys ajattelijoiden ajattelun ja sen tulkitsemisen järjestyksestä.

Olennaisin vaikeus, joka estää käsittämästä Buberin, Levinasin ja Weilin ideaa kokemisemme perusaineksien ja transsendentin yhteydestä, johtuu filosofien tulkitsemisessa vallitsevasta induktivistisesta olettamuksesta. Totesimme yllä, että Weil ei johda olemassaoloa epäilyn tietä. Ihminen ei induktiivisesti päättele maailmassaoloaan. Kyse ei siten ole siitä, että ihminen ensin epäilisi omaa olemassaoloaan ja lä-hestyisi olemassaolon oivallusta epäilyn kautta. Kyse ei myöskään ole siitä, että ihminen suhteessa toiseen ihmiseen ennakolta rajaisi hänet erilaisiin määritelmiin ja sitten kummeksuisi, miten transsendentti voi ”sopia” näin rajattuun toiseuteen. Weil ajattelee toisen näkyvän transsendenttina *kokemuksessa annetun erillisyyden ilmaisuna*. Kyse ei ole atomistis-kausalistiselle ajattelulle ominaisesta induktion periaatteesta vaan deduktiosta ja *ilmaisun* suhteesta, jossa toinen ihminen näkyy transsendenttina, äärettömänä ja määrittelylle antautumattomana maailmassaolemisen annettuvuuden kautta. Tätä suhdetta voisi luontevimmin kuvata ”kaksoisvalotukseksi”.

Weilin edustaman toiseusfilosofian ja ”kaksoisvalotuksen” idean kautta piirtyy esiin hänen käsityksensä siitä, miten äärellinen oleminen, kuten ihmisen oleminen ja ikuinen oleminen (jota jumaluus edustaa), liittyvät toisiinsa. Weilin kannalta katsoen näiden kahden välillä ei ole väistämätöntä eroa, vaan kaikki se, mitä on, on pohjimmiltaan yhtä ja samaa, ihmisen ja transsendenssin ykseyttä.

Weil pohditutti lukijoitaan jo yllä mainitulla ongelmalla, kuinka toiseus ja transsendenssi voivat näkyä samassa, mutta Weiliä tutkittaessa päädytään myös sen kysymyksen eteen, miten hänen käsityksensä ihmisten lihallisesta ja kokemuksellisesta erillisyydestä sopii yhteen hänen edustamansa monismin kanssa. Kysymykseen voisi vastata toteamalla Weilin ajattelun olevan tällä kohden paradoksaalista tai viittaamalla siihen, että Weilin muotoilema asia ja sen ilmaus kuvailevat olemassaolomme paradoksaalisuutta. Siihen liittyen Weilin ajatusta voisi yrittää ymmärtää tunnistamalla siinä keskustelun eri tasoja. Vaikka Weil sitoutui ontologiseen monismiin sikäli, ettei hänen käsityksessään ”ihmisen varsinaisesta olemisesta” erottunut erikseen *tämänpuoleista* ja *tuonpuoleista*, tärkeää olisi Weilinkin mielestä erottaa toisistaan *minuus* ja *toiseus*, sillä toiseus oli Weilille transsendenssin kohtaamisen toteutumisyhteys, ja itsen ja toiseuden välisen eron kokeminen puolestaan oli

---

laisesta *res cogitas – res extensa* -asetelman poissulkemisesta ja olemisen rajapinnan korostamisesta.

ehto minän ja transsendenssin välisen ykseyden tunnistamiselle.[416]

Weil arvosteli kartesiolaista epäilyn menetelmää, mutta hänen ajattelunsa vastaa Descartes'n ja myös Kantin *ihmiskäsitystä* siinä, että hänkin näkee epäilyksettömän varmuuden omasta olemassaolosta kaiken olemassaolon kokemisen ehtona ylipäänsä. Tämän varmuuden ankkuri ei kuitenkaan ole systemaattisessa epäilyssä vaan inhimillisessä kokemisessa.

4.6.3. Rakkauden logiikka

Levinasia ja Weiliä yhdistää se, että molemmat näkevät transsendentin, äärettömyyden ja toiseuden olemuksen samoin. Äärettömän käsitteellä on tällöin metaforinen merkitys, eikä sitä pidä samastaa nykyajan matemaattisiin äärettömyystulkintoihin. Weilin mielessä on esisokraattisen filosofian näkemys ihmisestä luontoon kuuluvana. Ihminen ei ole luonnon *osa* vaan kuuluu *kokonaisuuteen*, joka on luvuton, jakamaton ja erottamaton. Esimerkkinä Weil mainitsee, että luonnon kokonaisuutta kuvaamaan ”[...] kreikkalaisilla oli sana απειρων, joka merkitsee yht'aikaa rajaamatonta ja määrittelemätöntä. [(...) *il est ce que les Grecs nommaient d'un mot* απειρων *qui veut dire à la fois illimité et indéterminé.*]”[417] Toiseuden alaan sisältyy Weilillä koko *fysis*, johon nähden jokainen keinotekoinen rajaus johtaa epätasapainoon annetun kanssa. Otsikon ”Sosiaalinen harmonia” (*L'harmonie sociale*) alla Weil luonnehtii ihmisten ja luonnon toisilleen muodostamaa toiseuksien kokonaisuutta näin:

> Tasapaino merkitsee sitä, että järjestelmä sulautuu toiseen järjestelmään, joka on edellisen suhteen transsendentti ja joka on siinä läsnä äärettömän pienen tekijän muodossa. [...] Jokainen ihminen on yhteiskunnassa tämä äärettömän pieni tekijä, joka edustaa yhteiskunnan suhteen transsendenttia ja äärettömästi sitä korkeampaa järjestelmää. [*L'équilibre est la soumission d'un ordre à un autre, ordre transcendant au premier et présent dans le premier sous la forme d'un infiniment petit.* (...) *Chacun dans la société, est l'infiniment petit qui représente l'ordre transcendant au social et infiniment plus grand.*][418]

Weilin ajatuksena näyttää olevan, että jokainen ihminen on suhteessa toiseen ihmiseen samalla tavoin ”transsendentti järjestelmä”. Sen lisäksi

[416] Käsittelen teemaa myös teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 81–98).
[417] *IP*, s. 143.
[418] *PG*, s. 194.

sitaatin voi nähdä kertovan Weilin vaikeudesta lausua tällaisesta kokonaisuudesta jotain yleistä. Silloin kun hän niin tekee, hänen ajatuksensa osat näyttävät edellyttävän tuekseen jokaista muuta. Weilin filosofiasta ylipäänsä tekee jonkin verran vaikeasti lähestyttävän se, että Weilin filosofian rakenteessa sen jokainen osa perustelee muita osia. Ehkä tämä muodon "hegeliläisyys"[419] on piirre, johon liittyvä vaikeaselkoisuus on ollut omiaan karkottamaan osan tutkijoista Weilin ajattelun parista.

Joka tapauksessa Weilin näkemys rakkauden transsendentista päämäärästä yhdistyy ajatukseen, ettemme voi luoda käsitystä tai mielikuvaa aktuaalisesta äärettömästä, ja tämä Weilin ajatus lienee johtanut Jacques Cabaudia luonnehtimaan Weilin filosofiaa rakkauden logiikaksi (*die Logik der Liebe*).[420] Samaan tapaan kuin ihmisen intellekti ei voi tavoittaa äärettömyyttä eikä äärettömyys sulautua ihmisen intellektiin, pitäisi myös aistillisen ja intellektuaalisen rakkauden kohde käsittää äärettömäksi ja äärellisen minän käsityskyvylle tyhjentymättömäksi.

Ehkä riemastuttavinta olisi väittää, että joku tuntee harrastusta äärettömän käsitteeseen ja matematiikkaan vain sillä perusteella, että on sukua lahjakkaalle matemaatikolle (Simone Weilin veljestä tuli kuuluisa matemaatikko).[421] Sukulaisuus ja Simonen kiinnostus äärettömyyt-

---

419 Weilin ja Hegelin näkemykset yhtyvät käsityksessä, että jokainen aito filosofia muodostaa intellektuaalisen järjestelmän, ja kulttuurikriittisiä *viittauksia* Hegelin filosofiaan voidaan löytää myös Weilin esittämistä edistyksen ja dialektisen kehityksen kritiikeistä. *C3*, s. 66; *OL*, s. 65. Muita yhtymäkohtia voisi etsiä Hegelin käsitteistä *für Sich sein* ja *für Andere sein*, joihin liittyviä itselle ja toisille olemisen suhteita Weil käsitteli "personalismia" koskevissa teksteissään (*ÉL*, s. 11–44), sekä Hegelin käsitteestä *der Mittler* (välittäjä), joka liittyy "itsen tunnistamiseen itseksi" nimenomaan "toisen toiseksi tunnistamisen" kautta. Kuten Weilin käsitys ihmisten kohtaamisesta rakkauden yhseydessä osoittaa, Weilin muotoilemassa positiivisessa filosofiassa ei ollut liioin tilaa "minän itselle olemiselle" ja "toisille olemiselle", vaikka hän pitikin näiden suhteiden erottamista tärkeänä olojen kääntyessä ihmissuhteiden kannalta kielteiseen suuntaan (valta- ja vapaustaistelu kahden tietoisuuden välillä). Sen sijaan Weilin välittäjäteema on siinä määrin sekä hengellinen (suhde transsendenssiin) että lihallinen (ihmisten välillä oleminen), että sitä voisi verrata Hegelin käsitykseen ihmisestä absoluuttisen Hengen työntekijänä.

420 Cabaud 1968, s. 246. Jacques Cabaudin soveltamaan logiikkametaforaan viitaten Maja Vicki-Vogt puolestaan nimittää Weilin filosofiaa panettelevaan ja pejoratiiviseen sävyyn "järjettömyyden logiikaksi" otsikoimalla teoksensa vuodelta 1983 sanoin *"Simone Weil: Eine Logik des Absurden"*. Sikäli kuin kirjoittajan filosofiakäsitys poikkeaa huomattavasti tarkasteltavasta aiheesta, on Vicki-Vogtia osoittaen kysyttävä, olisiko kirjoittajan itsensä ollut järkevämpää tarkastella kokonaan jotain toista aihetta kuin on ollut kylvää riitaa negatiivisen ennakkoasenteen varaan rakennetun ymmärtämättömyyden pohjalle. Vaikka jotain totuutta voi olla näkemyksessä Weilistä irrationalistina ja maailmankatsomuksellisena spekulanttina, eivät Weilin käsittelemät kysymykset ole absurdeja. Toisaalta kyseisestä teoksesta erottuu myös huumoria ja suhteellisuudentajua.

421 Sen, että André Weil todettiin jo varhain eteväksi matemaatikoksi, joka esiteltiin viisitoistavuotiaana muun muassa Albert Einsteinille, sanotaan masentaneen voimak-

täkin kohtaan lienevät kuitenkin ne tekijät, jotka ovat saaneet kirjailija André Rousseaux'n luonnehtimaan Simonea "Jumalan matemaatikoksi" (*mathématicienne de Dieu*).[422] Jos otetaan huomioon ne monet vertailut, joiden mukaan Weilin ja matemaatikko Blaise Pascalin kirjallista ilmaisua on pidetty keskenään yhdennäköisinä, tällainen luonnehdinta tuntuukin henkilöhistoriallisesti arvioiden sopivalta.[423]

Sisällöllisesti Weilin ja Pascalin filosofiset lähtökohdat ovat huomattavan erilaiset. *Attente de Dieussa* Weil luonnehtii Pascalin kartesiolaista uhkapeliasetelmaa "pahimmaksi mahdolliseksi": sen mukaanhan oman edun tavoittelusta tuli uskonnollisen uskon tärkein ponnin.[424] Erot ajattelijoiden jumalakäsityksessä lienevät ymmärrettävissä ajanhengen tuottamiksi paradigmaeroiksi. Weil oli platonistinen idealisti ja nietzscheläis-schopenhauerilainen pohdiskelija, Pascal puolestaan intomielisen rationalistinen renessanssinero, joka sovelsi todennäköisyysmatematiikan alueella saavuttamiaan tuloksia jumalakysymykseen. Pascalin filosofisena lähtökohtana oli infiniittinen eli äärettömyyden käsitteellä operoiva ajattelu, ja hänen niin sanotun uhkapelurinsa strategia on seuraava. Jos ihminen ei usko Jumalaan eikä ole olemassa Jumalaa, lopputulos on yhdentekevä. Jos ihminen ei usko Jumalaan ja Jumala on, panos on mitätön, mutta seurauksena on ikuinen kadotus, jolloin riski on äärettömän suuri. Jos taas ihminen uskoo Jumalaan eikä Jumalaa ole, panos on äärellinen mutta voitto tyhjä, jolloin tappio ja riski ovat äärellisiä. Ja jos ihminen uskoo Jumalaan ja Jumala on, äärellistä panosta seuraa äärettömän suuri voitto.

Mietteissään (*Pensées*) Pascal päätyy siihen, että ihminen ottaa epärationaalisen suuren riskin ollessaan uskomatta Jumalaan. Lisäksi hän katsoo, että tapauksissa, joissa panos on äärellinen mutta mahdollinen voitto ääretön, kannattaa epäröimättä panna kaikki peliin tuon voiton saavuttamiseksi.[425] Pascalia vastaan voi huomauttaa, että pelianalogia toimii vain, jos ihminen *päättää pelata peliä*; onhan ajateltavissa, että ihminen esimerkiksi jää odottamaan lisäinformaatiota ja siirtää ratkai-

---

kaasti Simone Weiliä, joka puolestaan hakeutui uskonnolliseen etsintään. Katso esimerkiksi Osmo Pekosen arviota teoksessa *Ranskan tiede* (1995, s. 78–81).

422 Rousseaux 1953, s. 213.

423 Blaise Pascalin älylliseen henkevyyteen sekä intellektuaalisen rohkeuden vaatimaan ja tuottamaan yksinäisyyteen on Weilin elämää verrannut Diogenes Allen teoksessa *Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simone Weil* vuodelta 1983. Weilin kaltaisten *outsiderien* joukkoon voisi tietenkin liittää myös Albert Camus'n, kuten Steward R. Sutherland (1984, s. 76), sekä Benedictus de Spinozan, kuten Alain Goldschläger (1982, s. 116 jss).

424 *AD*, s. 70.

425 Pascal, *Pensées*, s. 259–266.

sun tekoa.[426] Muodollisesti Pascalin järkeilyt valottavat joka tapauksessa jotain olennaista jumalakysymystä koskevan harkinnan ja eettisen refleksion suhteesta. Molemmissa on kyse sitoutumisesta päämäärään, joka ylittää kaikki päämäärät, jotka ihminen voi asettaa itselleen. Tällöin uskonnollinen usko ja eettinen refleksio eivät näyttäydy pohjimmiltaan niinkään järjen kuin valinnan asioina, mikä lähentää Pascalin ja Weilin ajatuksia filosofisen antropologian hahmottamista koskevilta osilta.

Weiliä ja Pascalia yhdistää myös se, että molempien väitetään kohdanneen elämässään mystisen kokemuksen, elämyksen tai hetken. Kuten edellä mainitsin, näin sanotaan käyneen Weilille hänen lukiessaan George Herbertin runoa ”Love” eräänä marraskuun päivänä vuonna 1938. Pascalille taivaallisen salaisuuden väitetään avautuneen ”maanantaina 23. marraskuuta armon vuonna 1654 alkaen suunnilleen puoli yksitoista aamupäivällä jatkuen aina puoli yhteen asti iltapäivällä”, kuten Pascal itse todistaa hänen jäämistöstään postuumisti löydetyssä asiakirjassa.[427] Siinäkin tapauksessa, että Simone Weilin mystinen hurmoksellisuus selitettäisiin hänen ajattelunsa elämyksellisyydeksi tai että Pascalin takinkäänteestä löytynyttä mystisen kokemuksen tunnustusta pidettäisiin väärennöksenä (kuten on tehty), Weilin ja Pascalin ajatukset yhtyvät siinä, että molemmat pitivät rakkauden kokemuksia ja elämyksiä yhtenä ihmisen tärkeimmistä tiedonsaantitavoista. Rakkaudessa ei ole kyse tunteellisemmasta tai kauniimmasta vaan alkuperäisemmästä tavasta kokea maailma. Tähän viittaa myös Pascalin lause: ”Sydämellä on syynsä, joita järki ei tunne. [*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*.]”[428]

Sekä Weilille että Pascalille moderni käsitys tunteista oli perimmältään vieras. Weilin voi sanoa viihtyneen huonosti sentimentaalisella ja värikylläisellä 1930-luvulla, eikä rakkauskaan ollut Weilille ensisijaisesti tunne- vaan merkityssuhde. Sama pätee Pascalin käsitteeseen ’sydän’ (*cœur*), jolla hän viittasi kaikkeen, mikä ihmisessä on sisintä ja syvintä.[429] Weilin ja Pascalin filosofian valossa rakkauden tehtävänä olisi näyttää meille, mikä ihmisten välillä on aitoa, alkuperäistä ja perimmältään tärkeää. Samoin kuin Weilin näkemykset kärsimyksen ja tuskan kokemuksista, myös hänen käsityksensä rakkaudesta kertoivat, että nämä ravistelevat kokemukset ovat juuri ne, joiden edessä ihminen

---

[426] Katso esimerkiksi Reijo Työrinojan (1984, s. 181–184) analyysia Blaise Pascalin strategiasta.

[427] Pascal teoksessaan *Pensées* (s. 75–76).

[428] Emt., s. 99.

[429] Emt., s. 100.

ei teeskentele. Niiden kautta voi paljastua, millainen todellisuus on ja mikä elämässä on perustavaa. Fyysisten *extreme*-kokemusten edessä kieli osoittaa riittämättömyytensä ja ääneen sanominen tuntuu banalisoivalta; se pikemminkin peittää kuin valaisee. Weilin ajatus on, että kun tuskan, ilon ja rakkauden tekijät ovat yhtä aikaa paikalla, voidaan saavuttaa sellaista herkkyyttä, joka on tekemisissä aidon ja nimeämättömän kokemisen kanssa.[430] Tällä on filosofian kannalta merkitystä siksi, että tällöin ihminen kiinnittää tarkasti huomiota siihen, mitä hän kokee, mikä on aitoa ja teeskentelemätöntä, ja silloin myös hengellisen välittymisen idea on voimakkaasti läsnä.

Toisaalta se, että Weil asetti ”rakkauden logiikan” ”järjen logiikan” vaihtoehdoksi, ei kerro siitä, että hänellä olisi ollut mitään järkeä vastaan. Kuten Weilin esittämistä valistuksen ajan kritiikeistä kävi ilmi, hänen mielestään järjen ongelma ei ollut suinkaan se, että järkeä olisi käytetty liikaa, vaan se, että järkeä oli käytetty aivan liian vähän. Hänen esittämänsä arvostelun ydin on, että järjen käyttämisen nimissä on kielletty niin monia ihmisen puolia, jotka ovat yhtä tärkeitä kuin ihmisen rationaalisuus ja jotka ovat erottamaton osa ihmisenä olemisen kokonaisuutta. Weilin näkökulmasta meidän pitäisi ottaa vakavasti kaikki muutkin puolet ihmisessä. Tämä ei tarkoita sitä, että niitä pitäisi yrittää lähestyä järjellä, eikä sitä, että järjen käytön vaihtoehtona ajauduttaisiin epämääräisten käsitteiden ja tuntemusten mielivaltaan, jonkinlaiseen järjen käytön jälkijunaan. Sen sijaan Weilin edustamaa sydämen logiikkaa seuraten ihminen voisi laajentaa todellisuussuhdettaan pelkän tiedollisen maailman hahmottamisen ulkopuolelle ja eettisten päämäärien osalta jopa sen edelle. Paluu omaan kokemukseen saattaisi avata ihmiselle portin oman filosofisen vision löytämiseen, elämän ainutkertaisuuden ja kutsumuksen ymmärtämiseen. Tai se voisi olla tie sellaiseen hyvän idean kokonaisvaltaiseen näkemiseen, joka vakuuttaa ihmisen niin, että koko hänen minuutensa puhdistuu, muuttuu tai jopa kumoutuu, mitä Weil kuvaili ajatuksessaan minän jättäytymisestä ja todellisuuden paljastumisesta.[431] Weilin filosofisen antropologian kannalta nämä ajatuskehittelyt merkitsevät, että Weil samoin kuin Kierkegaard näki ihmisen itseksi tulemisen ehtona sen, etteivät ainoastaan ihmisen toiminta ja ajatukset muutu hyviksi vaan että *koko ihminen* ja hänen minänsä puhdistuvat pahasta ja rajoituksenalaisesta ja muuttuvat toisenlaisiksi.[432]

---

[430] Katso Varto (1991, s. 85–87).

[431] *PG*, s. 29–35.

[432] Samantyyppinen ehdottomuus kuvastuu myös Kierkegaardin ajatuksessa eksistenssitasojen toisensa poissulkevuudesta ja tasojen välisen hypyn kertakaikkisuudesta. Katso esimerkiksi Liehu, *Søren Kierkegaardin teoria ihmisen eksistenssitasoista* (1989,

Saavuttaaksemme tämän päämäärän meidän tulisi olla yhtä vaativia ja tarkkaavaisia (*attentive*) kaikkien muiden tiedonsaantitapojen kanssa kuin olemme järjen kanssa.[433] Meidän tulisi kuunnella omaa kokemustamme ja herkistää itsemme sille, mikä kehollisessa ja aistillisessa maailman kohtaamisessa saattaa vakuuttaa meidät, imaista meidät mukaansa ja kohottaa koko eksistenssimme ja todellisuussuhteemme ennennäkemättömän korkeaan eksponenttiin. Se voi olla luonnon, toisten ihmisten ja olevaisen virtaaminen ihmisen sielun läpi, mitä Weil kuvaili hengellisen kautensa kirjoituksissa.[434] Tai se voi olla sellainen hartauden ja syvän rauhallisuuden kokemus, joka kohtaa ihmistä hänen vetäytyessään kiireen ja hälinän keskeltä maaseudun rauhaan, ruohon tuoksun ja pilvettömän taivaan levollisuuteen; se on hengittämistä yhdessä rakastetun ihmisen ja koko olevaisen kanssa.[435] Kuitenkaan nämä ajatukset eivät kerro romanttisemmasta tai kauniimmasta vaan aistillisemmasta ja alkuperäisemmästä ajattelemisen ja kokemisen tavasta. Seuraamalla rakkauden logiikkaa ihminen voi päästä sellaiseen kokemisen tilaan, joka on hänelle ominaisin ja johon pääseminen luo ihmisten ja olevaisen välille yhteyden. Tämä merkitsee, että ihminen etenee käsittämään sen, mikä hänen erityisinä ja yksityisinä pitämissään kokemuksissa voi olla universaalia ja yleistä. Elämä näyttäytyy siis eräänlaisena elokuvana, joka kokonaisuutena on aina enemmän kuin filminauhan kuvat. Samaan tapaan myöskään elämän olemusta ei voi tavoittaa erittelyjen tai analyysien keinoin vaan ainoastaan elämällä sitä.

Edellä sanotusta johtuen Weilin edustamassa universalismissa ei ollut kyse niinkään pyrkimyksestä universaaliin etiikkaan kuin erään-laisesta voimakkaasta empaattisuuden ja ykseyden kokemuksesta, pa-luusta olemisen alkulähteille, mikä puolestaan edellyttää tahdosta luo-pumista. Tahtomme (*la volonté*)[436] on Weilin mielestä meissä se voima, joka varmimmin tuottaa kokemuksen minän erillisyydestä suhteessa olevaiseen ja äärettömyyteen. Weilin ajatukseen tahdosta luopumisesta palataan tämän pääkappaleen päättävässä luvussa.

Weilin ajatuksia järjen käytön mahdollisuuksista puolestaan valaisee se, miten hän arvioi järjen asemaa suhteessa transsendenttiin, ja se,

---

s. 5–6 ja 26). Tässä valossa tulkinta tasojen epärekursiivisuudesta (tai toisiinsa palautumattomuudesta) kumoaa esimerkiksi Sutherlandin (1984, s. 107) edustaman käsityksen eksistenssin asteiden peräkkäisyydestä ja siitä, että ihmisen tie kohti varsinaista itseä olisi välttämättä yksisuuntainen, kerroksittainen tai hierarkisesti etenevä. Weilille ihmisen varsinaistumista koskevat valinnat eivät tulleet valmiina askelmina vastaan.

433 *PG*, s. 134–139.

434 *AD*, s. 76–77; *CS*; *PG*.

435 *C3*, s. 183.

436 *PG*, s. 136–137.

kuinka hän arvosteli Pascalin edustamaa järjen nihiloimista. Vaikka Weilin ja Pascalin samankaltaisuutta korostavat monet filosofiset yhtäläisyydet ja elämänkohtaloihin liittyvät yhteensattumat,[437] heidän käsityksensä järjen asemasta poikkeavat toisistaan niin jyrkästi, että vastaavan historiallisen vastakohtaparin löytämiseksi Pascalin rinnalle olisi varmaankin asetettava hänen oman aikansa valistusfilosofeista kirkkain ja uskontokritiikissään armottomin, Voltaire. Ajatuksissaan ”Alistumisesta ja järjen käytöstä” (*Soumission et usage de la raison*)[438] Pascal perustelee käsitystään, ettei mikään ole niin järjellistä kuin järjen kieltäminen, koska järjen viimeinen askel on sen tunnustaminen, että on olemassa ääretön määrä asioita, jotka ovat sen ulottumattomissa. Pascalin mielestä on pelkästään heikkoutta, ettei järki mene tarpeeksi pitkälle tunnustaakseen tämän.[439]

Kiellettäessä järjen oikeutusta järkisyihin vedoten on syytä huomauttaa paitsi tähän ajatukseen sisältyvästä kehäpäätelmästä, myös siitä, ettei Pascalin mainitsemin perustein ole syytä kieltää *kaiken* järjen pätevyyttä äärellisillä järjen käytön alueilla. Järjellä on siis oma *pätevyysalueensa*, eikä järjen järkevyyttä pitäisi koskaan kyseenalaistaa, sillä silloin kyseenalaistetuksi joutuisi järki itse. Kuten jo Weilin käsityksessä transsendentalioista (puhtaat ideat) kävi ilmi, hän puolestaan ajattelee, että järki on edelleenkin pätevä tietokykymme piiriin sisältyvien asioiden tuntemisessa, vaikka suhteessa transsendenttiin järkemme osoittautuisi riittämättömäksi. Syynä Pascalin lamentaatiomaisiin päätelmiin voikin pitää hänen vastakohdilla operoivaa filosofiaansa, jossa kaikkia ihmisen pyrkimyksiä arvioidaan suhteessa äärettömyyteen ja jonka valossa inhimilliset pyrinnöt alkavat näyttää toivottoman mitättömiltä; Pascalin taipumus regressioon näkyy suoraan hänen johtelemassaan alistumisen (*soumission*)[440] ajatuksessa. Sen sijaan Weiliä Pascalin päättelyt eivät vakuuttaneet. Ne eivät merkinneet esimerkiksi sitä, etteikö ihmisen rajallisilla ja mitättömiltäkin näyttävillä järjen pyrkimyksillä voisi olla arvoa transsendentin todellisuuden merkityksen ja aseman käsittämisessä, sillä juuri ”[j]ärjen avulla tiedämme, että se, mitä järki ei tajua, on todellisempaa kuin se, minkä se tajuaa. [*Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que*

[437] Uskonnollisten kiinnostusten, yhteisten käsitteiden (muun muassa *cœur*, *grâce*, *infini*) sekä esitystavan aforistisuuden ja fragmentaarisuuden ohella yhteistä on sekin, että molemmat filosofit elivät verraten lyhyen ja sairauksien varjostaman elämän, joka Pascalin osalta päättyi hänen 40. ikävuotenaan vuonna 1662. Pascalin ja Weilin elämästä kertoo muiden muassa Allen (1983, s. 25 jss).

[438] Pascal, *Pensées*, s. 97–102.

[439] Emt., s. 97–98.

[440] Emt., s. 97.

ce qu'elle appréhende.]"[441]

Järki ei ollut Weilille transsendentin todellisuuden olemassaoloa vastaan kohdistettu ase, vaan se oli, samoin kuin Kantille, eettisen tietoisuuden filosofinen työväline ja matkakumppani, joka rajoitustensa seurauksena synnyttää myös transsendenttia todellisuutta koskevan postulaatin. Kuten Platonin filosofiassa puolestaan oli laita, järjen avulla transsendentin todellisuuden olemassaoloa koskeva oletus voitiin osoittaa myös *todeksi*. Tässä valossa Weilin ja Pascalin suhtautumisesta järkeen voi kysyä, että mitäpä muuta Pascalin edustama laskelmointi jumalallisilla asioilla olisi ollut kuin alistumista siihen uskonnollisperäiseen ja skeptisyyden leimaamaan metafysiikkaan, jossa ihminen on astunut kokemuksellisen sidonnaisuutensa ulkopuolelle, kadottanut oikean inhimillisen mittakaavansa ja antautunut arvioimaan asioita *sub specie aeternitatis*, ikuisuuden näkökulmasta.

Weil hyödynsi kirjoituksissaan filosofian perinteen ydinaineksia, mutta hänen oman filosofisen mielenkiintonsa juuret olivat konkreettisessa todellisuudessa. Sosiaalisen tilauksen rakkaudelle tekee meidän aikanamme ongelma, miten elää todeksi itseen sisältyvät mahdollisuudet, velvollisuudet ja vapaudet loukkaamatta toiseen ihmiseen sisältyvää äärettömyyttä (*l'infini qui est dans l'homme*)[442] sekä vapauttaen toisen ihmisen toteuttamaan omat päämääränsä. Tärkeintä on, että etiikka perustuisi rakkauteen, jonka päämääränä on toisen ihmisen onnelliseksi tekeminen. Toisen onnellisuus ja itsen täydellisyys ovat myös ne ihmisyydestä päämääränä sinänsä nousevat tavoitteet, jotka ovat Kantin kategorisen imperatiivin noudattamisen lähtökohtana.[443]

Ihmisyyteen "päämääränä sinänsä" sisältyy Kantin mukaan kaksi muuta välttämätöntä päämäärää. Ne ovat *onnellisuus*, joka seuraa siitä, ettei kukaan tahdo olla onneton, ja *täydellisyys*, joka seuraa siitä, että ihminen syntyessään on epätäydellinen ja vasta *tulossa* siksi, mitä ihmisen pitää olla. Kysymyksen, miten nämä päämäärät jakautuvat suhteessa itseen ja toiseen, Weil ratkaisee seuraten Kantia. Pyrkimys omaan onnellisuuteen johtaisi egoistiseen hedonismiin. Toisaalta pyrki-mys tehdä toisesta täydellinen on mahdoton, sillä emme voi *tietää* mil-lainen toinen tahtoo olla. Pyrkimys sekä itsen että toisen onnellisuuteen tai sekä itsen että toisen täydellisyyteen taas sisältää ristiriidan, joten johdonmukaisinta on pyrkiä itsen täydellisyyteen ja toisen onnellisuuteen, ja tätä tehtävää Weil halusi toteuttaa opettamansa "rakkauden logiikan" kautta.

441 *PG*, s. 148.
442 *PG*, s. 98.
443 *LP*, s. 193–194.

4.7. Via negativa Jumalan epäsuoran rakastamisen metodina

Weilin näkemykset rakkaudesta etiikan perustana vaikuttavat helposti sanahelinältä, ellei huomata, mihin eettiseen kysymykseen hänen ajatuksensa rakkauden uudelleen suuntaamisesta vastaavat. Platonin filosofiassa rakkaus oli periaate, jossa hyvä, kaunis ja oikea yhdistyivät. Sen sijaan oman aikamme rakkaus on ylevöitetty palvelemaan ”suurta eläintä”. Parannuksena Weil näkee, että ihmisen rakkaus suunnattaisiin yliyksilöllisistä ja itsekkyyden mahdollistavista päämääristä lähimmäisten rakastamiseen. Mutta: *Velle non vultum est.*[444] Ihminen ei kuitenkaan voi tahtoa mitään suhteessa tahtomiseensa. Weilin ratkaisu tahdosta luopumisen ongelmaan on, että ihmisen tahto tulee tyhjäksi, jos ihminen jättää pois rakkautensa *kohteen*. Tahdon pois jättämisessä ei tahdota tahdosta luopumista vaan yksinkertaisesti *jätetään* pois tahtominen, mikä edellyttää ontologisen jumalaoletuksen tietoista hylkäämistä. Weil nimittää tällaista rakkauden uudelleen suuntaamista Jumalan epäsuoraksi rakastamiseksi (*l'amour implicite de Dieu*).[445] Sen kohde on inhimillinen mutta merkitys Platonin kuvailemalla tavalla yleispätevä ja eettinen.

Jumalan epäsuoran rakastamisen käsite ei ole Weilin käsitteistä selvimpiä. Sen merkitystä voidaan valaista pohtimalla, mitä Weilin mielestä merkitsisi Jumalan *suora* rakastaminen. Rakastaessamme Jumalaa suoraan niin kuin uskonnot opettavat, rakastamme helposti mielikuvia, joita meillä on Jumalasta. Weilin, kuten kreikkalaisen Ksenofaneenkin, mukaan jokaisella ihmisellä on hieman omannäköisensä Jumala; etiopialaiset kuvittelivat jumaliensa olevan mustia ja lyttänenäisiä, traakialaisten jumalat puolestaan olivat punahiuksisia ja sinisilmäisiä. Tällä tavoin ajatellessamme voimme itse päättää, mitä, miksi ja milloin rakastamme Jumalassa, eivätkä agnostisen tai jopa ateistisen Weilin ajatukset[446] jumaluuden antropomorfisesta perustasta olekaan vailla inhimillistä ironiaa.

Sen sijaan onnetonta Weilin mielestä on, että antropomorfinen ajattelu sulkee ulkopuolelleen toiset ihmiset. Jumalan suora rakastaminen on viime kädessä omien mielikuvien rakastamista. Se johtaa tulokseen, että muut ihmiset eivät näytä olevan yhtä hyviä Jumalan rakastami-

---

[444] Latinaa: ”Tahtomista ei tahdota.” Näin totesivat jo keskiajan mystikot, mutta tahtomista on pidetty myöhempinäkin vuosisatoina sellaisena intentionaalisena tilana, joka ei voi tulla toisen samansisältöisen intention kohteeksi.

[445] *AD*, s. 99.

[446] *SG*, s. 26–27.

sessa eivätkä missään muussakaan. Näin toimiessaan ihminen ei voi rakastaa oikeaa Jumalaa, vaan Jumalan suora rakastaminen poikkeuksetta kääntyy häntä itseään kohti, mikä puolestaan johtaa itsen absolutisoimiseen ja toisten ihmisten kohteluun totalitaristisesti. Nykyaikana tämä näkyy esimerkiksi uskontojen verisissä riidoissa. Weilin näkökulmasta meidän pitäisi sen sijaan etsiä epäsuoria uskonnollisen rakkauden toteuttamistapoja, ja kaikkein ilmeisin keino Jumalan pyhyyden ilmentämiseksi maailmassa onkin ”epäsuora Jumalan rakastaminen”. Se merkitsee toisten ihmisten rakastamista. Vaikeus on, että myös toisten ihmisten rakastaminen voi muuttua totalisoinnin lähteeksi, ja siksi tämän rakastamisen pitäisi toteutua *transsendentaalisen ihmiskäsityksen ehdoin*, niin, että vältämme tekemästä toista ihmistä omistamisen tai palvonnan välineeksi.

Jumalan epäsuoraan rakastamiseen liittyy aina ateismi. Weil näkee, että on olemassa kahdenlaista ateismia, joista toinen merkitsee Jumalan käsitteen puhdistumista (*purification de la notion de Dieu*).[447] Ontologinen jumalausko vastaa Weilin mielestä samaa kuin ihminen olisi ateisti, koska alistaessaan rakkautensa yliyksilöllisille koneistoille ihminen palvoo ”väärää jumalaa” (*le faux Dieu*).[448] Weil näyttää siis ajatelleen, että vaikka ateismi ja idolatria eroavat toisistaan sisällöllisesti, ne vakaumuksina ilmaisevat toinen toisensa leimaamia asenteita. Weilin näkökulmasta

> [v]äärä Jumala, joka muistuttaa oikeaa kaikessa muissa paitsi siinä, ettei häntä voi koskettaa, estää meidät ainiaaksi pääsemästä yhteyteen oikean Jumalan kanssa. [*Le faux Dieu qui ressemble en tout au vrai, excepté qu'on ne le touche pas, empêche à jamais d'accéder au vrai.*][449]

Jos Weilin ajatusta voi tulkita *ad hominem* niin kuin Stenqvist,[450] jonka näkemyksen mukaan se heijastelee muun muassa Weilin oman elämän haaksirikkoisuutta ja siihen yhtä paljon ihmisyyttä pilkkaavana kuin ansaitsemattomalta lahjalta sisältyvänä tuntuvaa kauneuden elämystä, tuskin voi olla kokematta myötätuntoa Weilin elämäntragediaa kohtaan. Hän ei lyhyen elämänsä aikana tiettävästi milloinkaan kohdannut sitä suurta rakkautta,[451] josta hän kirjoituksissaan uneksi ja joka olisi voi-

---

447 *PG*, s. 132.

448 *PG*, s. 132.

449 *PG*, s. 132–133.

450 Stenqvist 1984, s. 9.

451 Weilin pitkällisesti potema keuhkotauti, joka näytteli keskeistä osaa muun muassa Weilin siirtymisessä ajasta ikuisuuteen, todistaa omalla paradoksaalisella tavallaan sekä

nut antaa Weilille hänen kaipaamansa täyttymyksen tunteen. Weilin näkemyksen mukaan etiikkaan pelastuksen tuo kuitenkin puhdistava ateismi (*l'athéisme purificateur*),[452] jossa rakkaudesta Jumalaan (*par amour pour Dieu*)[453] jätämme pois ontologisen jumalahypoteesin.

Puhdistava ateismi toteutuu tiellä, jonka nimi on *via negativa*. *Via negativa* ei ole niin sanottua negatiivista teologiaa, jonka mukaan Jumalasta ei voida sanoa, mitä hän on ja jonka mukaan Jumalasta voi lausua, mitä hän ei ole.[454] Sen sijaan *via negativa* vie kiellon pitemmälle: jätämme kokonaan ontologisen jumalaoletuksen, mikä uskonnollisen asennoitumisen kannalta merkitsee päätymistä agnostismiin. Toisaalta "puhdistavan ateismin" jumaluutta koskevasta kannanotosta voi panna merkille sen, ettei se oikeastaan ole niinkään agnostismia (kannanotosta pidättäytymistä) tai ateismia (näkemystä että ei ole olemassa Jumalaa) kuin *antiteismiä* (ontologisen jumalakäsityksen vastaisuutta). Weilin asennoituminen ei edusta myöskään samaa kuin omasta kunnianhimostaan juopuneiden naturalistitieteenharjoittajien dogmaattinen yritys kieltää Jumala. Se heijastelee lähinnä heidän ahdistunutta maailmanvalloituksen yritystään, kun taas Weilin ajattelussa keskeistä on Jumalan poissaolon merkitys ihmiskäsitykselle ja etiikalle. Juuri siinä on *via negativan* keskeinen ydin.

Muistiinpanoissaan Weil luonnehtii antiteististä uskonnollista asennoitumista "negatiiviseksi uskoksi" (*foi negative*).[455] Weilin näkökannalta ihminen *voi* uskoa Jumalaan kantilaisin perustein: mikäli kokee uskonnollisen uskon vaatimuksen ehdottomaksi itseä koskevaksi ohjeeksi.[456] Tässä mielessä Jumalan käsite on transsendentalia eli puhtaan järjen käsite, josta meillä ei voi olla kokemusta vaan intuitioon perustuvaa näkemystä. Mutta sen enempää Weilin kuin Kantinkaan käsityksen mukaan etiikan takeena ei voi olla mikään ontologinen Jumala. Säilyttäen etsijäin pyhimyksille ominaisen etäisen asenteensa uskontoon Weil toteaakin: "Jos kaipaamme sellaista rakkautta, joka varjelee sielua haavoittumasta, meidän on rakastettava jotain muuta kuin Jumalaa. [*Si l'on désire un amour qui protège l'âme contre les blessures, il faut aimer autre chose que Dieu.*]"[457]

Weilin taipumus agnostismiin, ateismiin tai antiteismiin on ymmärrettävästi herättänyt useita kysymyksiä ja ihmetystä, sillä ilmiselvästi

---

tämän puolesta että tätä vastaan. Katso Little (1988, s. 45).

452 *C1*, s. 257. Kohta esiintyy myös kokoelmassa *PG* (s. 132).

453 *PG*, s. 30.

454 Little 1988, s. 130; Stenqvist 1984, s. 111–113.

455 *C2*, s. 108.

456 *AD*, s. 109; *LP*, s. 193–194.

457 *PG*, s. 73.

Weil oli myös hengellinen ajattelija. Hänen hartauttaan, vilpittömyyttään ja omistautumistaan hengellisille asioille ilmentää juuri hänen tietty tinkimättömyytensä, jonka mukaisesti hän vältteli uskontojen dogmaattisuutta ja pyrkimyksiä määritellä Jumala. Jos aidon hengellisyyden ihanteena pidetään jumaluuden etsimistä ilman uskontojen ideologisia kuormia, voi Weilin näkemyksiä havainnollistaa seuraavan ajatuskulun avulla. Teologi Jaakko Heinimäki tuntuu osuvan naulan kantaan *Oudossa hartauskirjassaan*, jossa hän sanoo: ”Ihmisten mielikuvat Jumalasta ovat aina vääriä, sillä Jumala on paljon suurempi. Siksi jumalanpilkka on mielikuvajumalan naurettavuuden osoittamista ja sellaisena oikean Jumalan ylistämistä.”[458] Sama ajatus on ilmaistuna myös mestari Eckartin lauseessa, jonka mukaan ”pilkattaessa Jumalaa ylistetään Jumalaa” ja jonka paavi tuomitsi.[459] Keskeisempää kuin agnostismi, ateismi tai antiteismi *sinänsä* Weilin ajattelussa onkin se, mitä jumalien poissaolo inhimillisesti katsoen *merkitsee*.

Weil luonnehtii rakkauden uudelleen suuntaamiseen liittyvää tyhjyyden elämystä Jumalan poissaoloksi. Hän toteaa, että ”Jumala ei voi olla läsnä luomakunnassa muutoin kuin poissa olevana. [*Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence.*]”[460] Läsnäolon metafysiikkaa tuntevalle Weilin ajatuksessa tuskin on mitään uutta. Kristillisessä ja juutalaisessa perinteessä ajatellen Jumalan poissaolon teemaa voitaisiin kehiä auki Raamatun syntiinlankeemuskertomuksesta ja ristiinnaulitun hylkäämis–pelastus-aspekteista Kierkegaardin kautta Nietzscheen ja Sartreen. Uutta on sen sijaan tapa, jolla Weil liittää Jumalan poissaolon, transsendenssin ja ihmisten suhteet toisiinsa. Hän antoi Jumalan poissaololle ihmisten suhteisiin liittyvän tulkinnan, jon-ka mukaan Jumala, maailman kauneus ja lähimmäisemme ovat läsnä toistensa kautta:

> Epäsuoralla Jumalan rakastamisella voi olla vain kolme välitöntä kohdetta, joiden kautta Jumala on salaisesti läsnä. Nämä ovat uskonnolliset käytännöt, maailman kauneus ja lähimmäisemme. Tämän mukaisesti on olemassa kolme rakkauden lajia. Näihin kolmeen voitaisiin lisätä ystävyys; tarkemmin ottaen se kuitenkin poikkeaa lähimmäisenrakkaudesta. [*L'amour implicite de Dieu ne peut avoir que trois objets immédiats, les trois seuls objets d'ici-bas où Dieu soit réellement, quoique secrètement présent. Ces objets sont les cérémonies religieuses, la beauté du monde, et le prochain. Cela fait trois amours. A ces trois*

[458] Jaakko Heinimäki *Oudossa hartauskirjassaan* (2004, s. 36).

[459] Eckartin opetuksista katso esimerkiksi Seppo A. Teinosen teosta *Rakkauden tieto* (1985), joka kertoo Saksan ja Alankomaiden suurista mystikoista.

[460] *PG*, s. 126.

amours il faut peut-être ajouter l'amitié; en toute rigeur, elle est distincte de la charité du prochain.][461]

Kaiken kuvainkaatamisen jälkeen Weilin ajatuksessa ehkä yllättävintä on "rakkaus uskonnolliseen käytäntöön", jolloin kukin voi asettaa aksentin tuohon epiteettiin haluamaansa kohtaan. Weilin ajatuksessa korostunee kuitenkin käytäntö; kyse ei ole palvonnan muodoista vaan rakkauden toteuttamisesta käytännössä. Toisaalta Weil katsoi, että tekojen inhimillinen merkitys voi perustua vain niihin sisältyviin henkisiin arvoihin, jotka kumpuavat yliaistillisesta rakkaudesta, uskonnosta. Samalla hän varoitteli etsimästä uskonnosta lepoa, mielenrauhaa ja voitonavaimia ja näki todelliseksi Jumalan rakastamiseksi vain sen, että ihminen *toteuttaa* toiseen ihmiseen kohdistuvaa transsendentin kauneuden rakkauttaan.[462]

Entä merkitseekö uskonnollinen käytäntö sitten nimenomaan kristinuskon muuttamista lihaksi ja vereksi toiminnan kautta? Ilmeisesti kohta on ollut suurelle osalle Weilin tutkijoista vaikeaselkoisimpia,[463] mutta sen alkuperä paljastaa, että kyse on platonisesta yliluonnollisen rakkauden ajatuksesta. Uskonto ei ole turvallinen päänalunen, eikä Weilin filosofiakaan tullut maailmaan pelkästään lohdutukseksi. Tämä epäilemättä ärsytti monia kunnon uskovaisia. Weilin näkemyksen mukaan aineen maailman voimat voittava absoluuttisen Hyvän rakastaminen on Platonin kuvailemalla tavalla mahdollisuutena jokaisessa ihmisessä. Se pitää vain murtaa esiin itsekkyyden ja sydämettömyyden alta.[464]

Yliyksilöllisten totaliteettien murtamisessa Weilin *la lecture* on paras apu. Sillä tarkoitetaan näkemystä, että toinen ihminen jatkaa omaa ihmisyyttäni kokemuksen tuolle puolen. Kyse on tietynlaisesta toista ihmistä koskevasta kohtaamisen asenteesta, sananmukaisesti "lukutavasta". Weilin ajatuksessa transsendentista *la lecture* liittyy Weilin termiin *la décréation*,[465] joka viittaa Jumalan epäsuoraan rakastamiseen ja tarkoittaa tahtomisesta luopumista, sekä termiin *l'attention*,[466] joka tarkoittaa "tarkkaavaisuutta" tai "odottavaa asennetta". *La décréation* ja *l'attention* sisältyvät kuitenkin ensisijaisesti jumalakysymykseen ja luonnehtivat ihmisen suhdetta transsendenttiin tyhjiössä (*le vide*),[467] jossa ihminen on luopunut ontologisesta jumalaoletuksestaan ja suuntaa rak-

---

461 *AD*, s. 99.

462 *AD*, s. 101.

463 Katso esimerkiksi McFarland (1983, s. 91) ja Rees (1966, s. 60).

464 *AD*, s. 109.

465 *PG*, s. 36.

466 *AD*, *passim*.

467 *PG*, s. 12.

kautensa uudelleen. Rakkauden uudelleen suuntaamisen kautta nämä asenteet liittyvät Weilin ihmiskäsitykseen ja kuvaavat rakastamisen avoimuutta tyhjiön täyttyessä toisen ihmisen rakastamisella.

Tärkeää on huomata, ettei Weilin käsite *la lecture*, joka viittaa toisen ihmisen kohtaamiseen transsendenttina ja määrittelyille antautumattomana, tarkoita sitä, että mikäli ihmistä ei tulkita jollakin *tietyllä tavoin* objektivoivasti, häntä sitten voisi tulkita *jollakin muulla*, millä tahansa, tavalla objektivoivasti. Sen sijaan Weilin ajatus toisen ihmisen kohtaamisesta sisältää näkemyksen, että ihmistä ei pitäisi pakottaa mihinkään objektivoivien tulkintojen muottiin. Käsitystä, jonka mukaan Weilin käsite *la lecture* käännettäisiin yksipuolisesti ”toisen avoimeksi luennaksi” tai jonka mukaan tämä avoimen luennan ajatus antaisi vallan haltijoille avaimet käteen, olisi pidettävä Weilin ajatuksen vastaisena. Ihmistä ei siis pitäisi lukea avoimuuden ideaa hyväksi käyttäen ”väärin”.

Transsendentaalisen ihmiskuvan tärkeyttä koskevalla huomautuksella on merkitystä sikäli, että myös hetkistä myöhemmin puheeksi tuleva jättäytymisen ajatus on nähtävissä Weilin eettisten pohdintojen luontevana osana. Jättäytyminen *ei* johda regressioon, jos minästä luopuminen pannaan toimeen transsendentaaliseen ihmiskuvaan perustuvassa yhteisössä. Toisaalta Weilin eettistä ajattelua arvioitaessa on jatkuvasti syytä muistaa, ettei Weilin filosofia ollut alun perin suunniteltu taisteluvälineeksi valta- ja alistussuhteisiin vaan tieksi niistä vapautumiseen; sen oli tarkoitus avata näköaloja siihen, mikä elämässä on tärkeää, kuinka elämään ja sen ilmiöihin tulisi asennoitua, mikä on itsessään hyvää ja mikä on ihmisen asema olevaisen kokonaisuudessa ja transsendentin jumaluuden edessä. Kyse on ennemminkin katsomuksellisesta kuin menetelmällisestä tavasta muuttaa maailmaa, mikä ei merkitse, ettei Weilin ajattelu voisi olla myös tosiasiallisesti vaikuttavaa.

4.8. Valoon pitkästä yöstä

Epäsuoran rakastamisen (*amour implicite*) muuttuminen toisen ihmisen rakastamiseksi (*amour explicite*) ei ole haltuunoton tai omistamisen tapahtuma, sillä transsendentin kokeminen aistillisessa rakastamisessa johdattaa pitämään rakastetun vapaana.[468] Ideaalisen ja aistillisen rakastamisen yhtymistä Weil kuvailee vuosina 1542–1591 eläneen Ristin Johanneksen termillä *advertencia amorosa*.[469] Se tarkoittaa ”rakastavaa odottamista”, ei minkään tavoittelemista, jättäytymistä rakkauteen niin

---

468 *AD*, s. 161.
469 *SG*, s. 94.

kuin valoon. Weilin mielessä oli Platonin luolavertaus, johon verraten hän kuvasi rakkaudelle jättäytymistä vapautumiseksi "sielun pitkästä yöstä" (*nuit obscure de l'esprit*).[470] Myös tämä käsite on lähtöisin Johannekselta.

Sitä, että Weil kiinnostui köyhyysmystiikasta ja erityisesti Ristin Johanneksen ajattelusta, tuskin voi pitää hämmentävänä tai kaukaa haettuna ratkaisuna. Espanjalaiset karmeliittamystikot, joiden ajatteluun Weil tutustui Espanjan sisällissotaretkensä aikana, edustivat samanlaisia äärimmäisyysratkaisuita, joita Weilin oma elämä oli täynnä. Espanjan mystinen perinne oli lähellä Weiliä siksikin, että siinä samoin kuin Weilin ajattelussa korostetaan erityisesti rakkauden, tuskan ja kärsimyksen merkityksiä ihmisen hengellisyyden ja pyhittymisen välineinä.[471] Weilin filosofiasta löytyy viittauksia paitsi Ristin Johannekseen, myös Avilan Teresaan (1515–1582),[472] ja on vaikea sanoa, kumman kengättömän karmeliittamystikon tietä Weil itse halusi hengellisiin päämäärinsä mieluummin kulkea. Siinä missä Teresa oli enemmänkin käytännöllinen ja pedagoginen henkilö, joka pyrki ohjaamaan ihmistä tämän kulkiessa elämänvaiheesta toiseen, Johannes oli selvemmin hengellisesti hurmioitunut ajattelija. Johannes tosin vaikutti Weiliin pikemminkin opillisen tietämyksensä kautta kuin sellaisen käytännön esikuvallisuuden tuloksena, jota Pyhä Teresa edusti. Kuten Eva T. C. Hutinet katsoo, epäilemättä myös ajattelijoiden sukupuolella on ollut vaikutusta siihen, mitkä ainekset ovat voineet välittyä osaksi Weilin elämää ja ajattelijankuvaa.[473]

---

470 *SG*, s. 94.

471 Espanjan suurista mystikoista katso esimerkiksi Seppo A. Teinosen teosta *Rakkauden tuska* (1984).

472 *CS*, s. 56; *SG*, s. 77 ja 88.

473 Hutinet 1991, s. 49. Kerjäläismunkki Johanneksen ajattelua pelkkä kärsimyksen kautta pyhittyminen hallitsi niin, että siitäkin syystä Weilin esikuvana voisi paremmin pitää Avilan Teresaa. Eva T. C. Hutinet toteaa feministisessä tutkimuksessaan *Theresa of Avilla and Simone Weil – Mystic Rebels Fighting for Sacred Feminine Space* (1991, s. 48–49), että "*Juan de la Cruz was to place more weight on self-sacrifice and coping with difficulties by strengthening the inner self. The nuns who witnessed Theresa's joyful spiritual life, ecstasies, and blissful abandonment did not know that Juan de la Cruz frowned upon such experiences because he considered them weakness.*" Samoin kuin Pyhän Teresan opetukset nunnaksi aikoville, myös Weilin ylistykset Erokselle osoittavat, että hänen rakkautensa nuoriin naisoppilaisiinsa oli toisinaan enemmänkin aistillisen nautinnon kuin hengellisen kilvoituksen kenttää.

Psykoanalyytikoille ja niille, jotka näkivät Weilissä joko seksuaalikielteisen neurootikon tai riettaasti elostelevan pervertikon, voitaisiin puolestaan osoittaa Weilin muistivihkoihinsa kirjoittamat sanat: "Koko freudilaisuus on sen ennakkoluulon kyllästämä, jonka vastustamista se pitää tehtävänään: että sukupuolielämä muka on saastaista. [*Le freudisme tout entier est imprégné du préjugé même qu'il se donne pour mission de combattre, à*

Filosofisesti Weiliä puhutteli erityisesti Johanneksen teos ”Pimeä yö” (*Noche oscura*), johon hän viittaa useissa eri teksteissään.[474] Teos alkaa kuvauksella pimeästä yöstä, johon sielut astuvat, kun Jumala vetää aloittelijan tielle. Johannes puhuu hengellisistä epätäydellisyyksistä ja kohtuuttomuuksista sekä kuivista kausista, joiden kestäessä Jumala on sysännyt ihmisen syrjään. Tämä pimeään joutuminen osui ja yhdistyi Weilin elämään sikäli, että hän itse koki elävänsä syrjässä ja aikansa valtavirtojen ulkopuolella. Syrjäytyneisyys koitui kuitenkin Weilin filosofian kirkastukseksi sikäli, että hänen onnistui muokata siitä eräs filosofiakäsityksensä ja ajattelunsa rakennusaines. Ihminen saattaa joutua kilvoittelemaan oman filosofinkutsumuksensa kanssa, mikä usein tapahtuu yksin, pyyteettömästi ja ilman mielekkäitä vaihtoehtoja. Kuitenkin häntä saatetaan rangaista tästä kilvoituksesta, mikä tapahtuu niin, etteivät hänen ajatuksensa saavuta vastakaikua, ja hän tulee karkotetuksi tai vieraantuu opillisista yhteyksistä. Tämä saattaa tuntua hyvin raa'alta ja epäoikeudenmukaiselta kohtelulta, mutta Weilin elämässä se johti filosofinkuvan kirkastumiseen ja terästymiseen, jota ilman henkinen täydellistyminen olisi jäänyt vajaaksi.

Ongelmana tässä erilleen asettumisessa on, että ihmiset ovat usein niin voimakkaasti kunnianhimonsa tai suosionkipeytensä vankeja, että on vaikea tunnustaa olevan muita teitä kuin omien mielitekojen varaan rakennettu tie. Vaarallista on, jos se perustuu itse tuotettuihin mielikuviin (*illusions*),[475] sillä ne estävät maailmaa ja jumaluutta pääsemästä meihin sellaisina kuin ne ovat. Mielikuvista ja mielipiteistä riippumattoman ”pimeän yön” (jota voisi verrata myös erämaavaellukseen tai erakoitumiseen) pitäisi kestää niin kauan, että voimme lopulta tulla toimeen yhtä hyvin ilman ympäristön ja ihmisten osoittamaa tukea kuin tämän valmiin viitoituksen valaisemina. Tällä tavoin menetellen meidän ei tarvitse koko ajan kiirehtiä torjumaan tai toteuttamaan pyyteitämme (*désirs*)[476] filosofina täydellistymisen tiellä.

Johanneksen opetusten ja Weilin niistä tekemien tulkintojen konkreettista merkitystä voisi korostaa myös sen tosiasian kautta, että molempien filosofien ”kengätön kulku Karmeliin” kävi armottoman askeettisen metodin ja loputtoman kurinalaisen elämän kautta. Johanneksen kuvailema sielun pimeä yö ei ole vain hengellisen elämän yö, vaan aina myös aistien yö. Tämä seuraa siitä, että kaikista immanenteista havain-

savoir que tout ce qui est sexuelle est vil.]” *C3*, s. 99. Weilille rakkaus oli myös seksuaalista, eikä hän ollut puritaaninen tai pedantti.

[474] *CS*, s. 80–81; *C1*, s. 69, 126; *E*, s. 238; *PG*, s. 63; *SG*, s. 77 ja 88.

[475] *PG*, s. 58.

[476] *PG*, s. 150.

noista jää ihmisen sieluun enemmän tai vähemmän pysyvä jälki.[477] Samaan tapaan kuin Weil omissa personalismin kritiikeissään, myös Johannes ajatteli, että koska ihmisen sielu on jatkuvasti alttiina ulkoapäin tuleville houkutuksille, hänen itsensä on karaistava sielunsa tarkkaavaisuutta (*l'attention*) ja kyettävä tekemään valinta arvokkaan ja arvottoman välillä.[478] Tarkkaavaisuus oli siis tärkeää paitsi hengellisen elämän yhteydessä, myös ihmisten pitämiseksi tietoisina ja todellisuudentajuisina. Ja tässä on yksi syy siihen, miksi Weil halusi ravistella oman aikansa ihmisiä hereille eettisestä unestaan. Hän halusi huutaa omasta egoismistaan sokeutuneelle ja julmuuteen suistuneelle eurooppalaiselle kulttuurille: ”*Attention!*”[479]

4.9. Etiikka rakkaudelle jättäytymisenä

Kun *via negativa* tekee lopun ”suuresta eläimestä”, rakkaus suunnataan uudelleen. Ajatuksessaan tahdon poispanemisesta rakkauden oman voiman tieltä Weil sulki pois ihmisen eettisen tietoisuuden hahmotelmistaan introspektioon perustuvan ensimmäisen asteisen ja toisen asteisen intention tarkastelemisen (tahtomisen tahtominen). Hänen näkemyksilleen oli ominaista, ettei eettinen refleksio ole lainkaan *tahdon akti.* Sen sijaan rakkauden uudelleen suuntaamisessa tapahtuva eettinen valinta ratkeaa olemassaoloa koskevan valinnan perusteella. Ontoteologisen olettamuksen pois jättäminen ja rakkauden kohteen vaihtuminen merkitsevät rakkauden laadun muuttumista ja muutoksia inhimillisessä minässä.

Jumalakäsityksen valitseminen hahmottuu Weilin ajattelussa kaksiarvoiseksi joko–tai-valinnaksi, joka kohdistuu ontologiseen jumalahypoteesiin. Weilin käsityksen mukaan rakkauden uudelleen suuntaamiseen riittää ”negatiivinen usko” (*foi negative*).[480] Negatiivisen uskon valitseminen on luonnehdittavissa kokemisemme perusaineksien valaistumiseksi (*lumière*) ja kuvitteellisen (*illusoire*) aineksen sulkeistumiseksi.[481] Olevaisen olemassaolon kokeminen omaan olemassaoloon *nähden* tuottaa tietoisuuden inhimillisestä eksistenssistä. Oman olemassaolon kokeminen on rajapinta tai rajakokemus, joka voi vakuuttaa ihmisen ulkoisesta todellisuudesta ja mahdottomuudesta suhtautua toiseen ihmiseen totalisoivasti. Ontologisen jumalaoletuksen hylkääminen kumoaa eettis-

---

477 *PG*, s. 139–140.
478 *PG*, s. 135–136 ja 146.
479 *PG*, s. 135.
480 *C2*, s. 108.
481 *C2*, s. 112.

tä universalismia pysyttävän tahdon ja tuottaa tyhjiön, johon on ”tyytyminen” (*accepter le vide*),[482] kunnes jumalien jäljiltä jäänyt kohteeton kaipaus (*désirer sans objet*)[483] rakkauden omasta voimasta täyttyy (*compensation*)[484] toisen ihmisen rakastamisella. Eettisen refleksion on toistuttava valinnasta valintaan, sillä toimijoiden ajautuessa vastakkain luo valtasuhde meille koko ajan noita ”harhakuvia” (*illusions*),[485] jotka pysyttävät ontologista jumalauskoa. Siksi ”[m]eidän on jatkuvasti estettävä mielikuvitustamme täyttämästä tyhjiöitä. [*Continuellement suspendre en soi-même le travail de l'imagination combleuse de vides.*]”[486] Tyhjiö on teema, joka toistuu Weilin filosofian eri yhteyksissä, ja sen voi sanoa merkitsevän hänen ajattelussaan samaa kuin käsite *diakena* merkitsi kreikkalaisen antiikin filosofiassa. Se tarkoittaa 'pyhyyden löytämistä tyhjyyden kautta'.

Inhimillisen todellisuuden paljastumisena eettinen valinta on luonnehdittavissa paremminkin suostumiseksi kokemisemme perusaineksien näkemiseen kuin harkinnaksi sisällöllisten ja keskenään erilaisten toimintavaihtoehtojen välillä. Fenomenologisesti ajatellen eettinen ihminen tekee näkymätöntä (etiikkaa) näkyväksi elämällä kokemuksellisesti määräytyvien välttämättömyyksiensä mukaisesti. Tämä merkitsee, että hän muuttaa toiseuden yhteydessä kohtaamaansa transsendenttia Hyvää todelliseksi ja perustaa ihmissuhteensa näkemykseen toiseudesta transsendenttina.[487]

Eettisyys välttämättömyyksien ”tunnustamisena” merkitsee, että Weilin käsityksessä eettisestä valinnasta korostuu valinnan tapahtuma, jossa ihminen ei valitse sisällöllistä ontologista näkökantaa, toimintansa periaatteita, yksittäisiä tekoja tai arvoja. Jättäytymällä todellisuuden rakastamiselle hän antautuu koko painollaan kokemuksellisesti sidonnaisia elinehtojaan vastaavalle elämälle. Olennaista eettiselle refleksiolle ei niinkään ole jumalakäsityksen positiivinen valitseminen kuin sen *ei-valitseminen,* koko kysymyksen pois jättäminen ja todellisuuden rakastamiseen (*l'amour de la réalite*)[488] heittäytyminen. Paremminkin kuin ”etiikkaa” tämän voi luonnollisesti nähdä edustavan jonkinlaista seksuaalimystiikkaa, jossa ihminen antautuu eroottisen hurmoksen valtaan ja sitä kautta heittäytyy ”välttämättömyyksiensä” varaan. Mutta rakkaus-

[482] *PG*, s. 12.
[483] *PG*, s. 25.
[484] *PG*, s. 11.
[485] *PG*, s. 58.
[486] *PG,* s. 21.
[487] de Lussy 1986, s. 25–29; Little 1988, s. 65.
[488] *E*, s. 319.

käsityksen kautta asialla on myös yhteiskunnallinen puolensa.

Jumalan poissaolon teeman ja kohteettoman kaipauksen idean kautta Weilin filosofiaa läpäisee voimakkaasti ajatus, että ihminen on irtautunut tai ajautunut erilleen alkuperäisestä kokonaisuudesta tai ykseydestä, johon hän varsinaisesti kuuluu, ja että tämä irrallisuuden kokemus aiheuttaa hänessä ahdistusta. Nähdäkseni Weilin ajatusta ihmisen henkisestä ja aineellisesta juurettomuudesta voidaan ymmärtää aivan konkreettisesti, pitämättä sitä uskonnollisena tai filosofisena kielikuvana. Se tarkoittaa eräänlaista sisäistä tietoa siitä, että olemme lähtöisin jostain meitä kokonaisemmasta, ja filosofian harjoittamisessa on kysymys ihmisen paluusta, kaipauksesta ja pyrkimyksestä takaisin tuohon olemisen ja elämisen yhteyteen: toisten ihmisten kanssa olemiseen. Kyse voi olla myös paluusta Jumalan luo. Koska Jumalan kuvailemisen painolasti on liian musertava, tämä tie pitäisi kuvata hyvin varovasti ja epämääräisesti.

Weilin mielestä ero olemisen kokonaisuudesta ja kauneuden kokemuksesta on suurimpia syitä ihmisten ahdistukseen. Lohdutonta on, että nykyaikainen ihminen on etääntynyt niin kauas alkuperäisen yhteyden kaipauksestaan, että hän ei enää edes tunnista kärsimystensä ja huoltensa takaa ahdistustensa todellista syytä. Itseironiseen sävyyn Weil toteaa muistiinpanoissaan: ”Olet syntynyt parhaalla mahdollisella aikakaudella, aikakaudella, joka on menettänyt kaiken. [*Tu ne pourrais pas être née à une meilleure époque que celle-ci où on a tout perdu.*]”[489] Weilin mielestä olemme menettäneet ennen muuta kykymme oivaltaa, että olemme osa kokonaisuutta, ja tämä juurettomuuden kokemus, tunne, että en ole osa mitään suurempaa, aiheuttaa ihmisessä ahdistusta. Sitä ei suinkaan vähennä, että myös tämä kokonaisuuden idea on ymmärretty usein väärin ja että jumaluudesta on tehty äärimmäisen vallan kuva. Ahdistukseen liittyy toisaalta sekin, että tämän kuvan kauhistuttavuus on pakottanut hylkäämään sen. Tässä valossa Weilin kuvaama juurettomuus on ymmärrettävissä vierautena ja irrallisuutena siitä, mihin todella kuulumme: olemisesta, jumaluudesta tai hyvän idean yhteydestä. Toisaalta juurettomuuden kokemuksen kautta voi avautua myös toivon ja lohdutuksen näköala, jos se heijastaa sielun kaipuuta takaisin kohti ideoiden todellisuutta, varsinaiselle alkulähteelleen.

Weilin näkemys jättäytymisestä eettisenä valintana puolestaan noudattelee eksistentialismin ”isän” Søren Kierkegaardin ajatusta, että tarpeeksi intensiivinen valinnan akti sinänsä puhdistaa esiin ihmisen varsinaisen minän. Tällöin todellinen itse ja sen transsendentti päämäärä kohtaavat toisensa, ja ihminen on eksistenssinsä perimmäisillä juu-

---

489 *PG*, s. 202.

rilla.[490] Kierkegaard-analogiaa tuskin voisi kuitenkaan jatkaa pitemmälle ilman vapauden ja valinnan jo lähes patentoitujen käsitteiden huolellista tarkastelua; kierkegaardilainen ”joko/tai” on siinä määrin muodostunut pelkäksi eksistenssifilosofioitten tavaramerkiksi ja samalla esteeksi eri filosofioiden vivahteiden erottumiselle. Sitä paitsi Kierkegaardin ’vapaus’ ja ’ahdistus’ vapauden edessä eivät olleet Weilin etiikan positiivisia peruskäsitteitä.

Toisaalta Weil pohti moraalin luonnostelmissaan myös kysymystä, mitä sisällöllisiä vapauksia, vapauden rajoituksia sekä suoranaisia velvollisuuksia eettisen ihmisen todellistumiseen liittyy. *L'enracinementin* moraalisissa linjauksissa Weilin filosofia hahmottuikin rakkaudelle jättäytymisen ja ihmisen kokemuksellisten elinehtojen sanelemien hyveiden yhteispeliksi.

Joka tapauksessa myös jumalakäsityksen ei-valitseminen (tai valitsematta jättäminen) *on* nähtävissä valinnaksi. Lisäksi valinnan on jatkuvasti toistuttava, mikä merkitsee, että Weilin ajatuskuvio hahmottui ihmiskäsitystä koskevilta osiltaan kuvaukseksi, jossa ihmisen nähdään jatkuvasti tekevän toiseuden ja transsendentin kokemiseen liittyviä eksistenssin perusratkaisuja. Toisaalta Weil ei ollut itse täysin syytön sellaisiinkaan tulkintoihin, joissa hänen filosofiansa on nähty eettisen toimijan *ulkopuolelta* annetuksi toimintamalliksi väkivallan metafysiikasta vapautumiseen.[491] Weilin filosofia oli kyllä varsinkin alkuvaiheissaan niin ekstroverttiä ja tulevaisuuteen suuntautuvaa, että myös Weilin antropologiset näkemykset inhimillisen olemassaolon realiteeteista ovat voineet tulla tulkituiksi myös muina kuin pelkkinä ihmisen eksistenssin kuvauksina.

Weilin esittämien kuvausten perustuminen inhimillisen kokemisen transsendentaalisten ehtojen analyysiin nähdäkseni kuitenkin sulkee pois Weilin filosofian tulkitsemiseen liittyvän kysymyksen, miksi hänen näkemyksensä ihmisenä olemisesta olisivat tosia, toisin sanoen, miksi ne pitäisivät kuvauksina paikkansa. Oma tulkintani on, ettei Weil *ensisijaisesti* pyri luomaan metafysiikkaa vaan paremminkin näyttämään metafysiikan luonteen ja palauttamaan ihmisten suhteet kokemuksellisesti välttämättömälle perustalle. Tällä tavoin nähtynä moraalin koetinkiveksi muodostuu se, mitä toiseudesta ei voida tietää, suhde transsendenttiin. Tämä merkitsee, *ettei* eettistä valintaa voisi kukaan ulkopuolinen sanella ja myöskin ettei sille ole yleispätevää kriteeriä. Vastuu valinnan tuloksesta lankeaa kokonaan eettisen subjektin harteille.

---

490 Stenqvist 1984, s. 121 ja 187.

491 McLellan (1989, s. 59). Katso Weilin artikkelia *La révolution prolétarienne* (1933; *OL*, s. 9–38).

4.9.1. Minän tuhoaminen

Inhimillisen minän kannalta katsottuna eettisen valinnan ”joko/tai” toistuu ihmisen minän ilmenemistavan eli aktiivisuuden muuttumisessa ei-aktiivisuudeksi. Weil kuvailee sellaista asennoitumista termillä *action non-agissante,* jolla hän tarkoittaa ”vain sen tekemistä, mitä ei voi olla tekemättä” (*faire seulement ce qu'on ne peut pas ne pas faire*).[492] Omasta tahdosta luopuminen on täydellistä itsestä luopumista ja minän poispanemista, josta Weil käyttää, ehkä hieman hätkähdyttävästi, nimitystä ”minän tuhoaminen” (*la destruction du je*).[493] Suora käännös sanaksi ”tuhoaminen” tekisi kuitenkin Weilin ajatuksesta helposti itsemurhaviestin, jota se ei enempää Weilin näkemyksen mukaan kuin Weiliä tulkitsevien lähteidenkään valossa ilmeisesti ole.[494] Sana ”tuhoaminen”

---

[492] *C1*, s. 222. Katso Vetö (1971, s. 121–122).

[493] *PG*, s. 29.

[494] Weilin varhainen menehtyminen tuberkuloosin, liikarasituksen ja aliravitsemuksen aiheuttamiin komplikaatioihin on herättänyt epäilyjä, sisälsikö hänen ajatuksensa minän nihiloitumisesta henkilökohtaisen itsetuhon aineksia. Pääasiallisissa väitteissään ja tulkinnoissaan erehtyy Weilin filosofiaa psykologisoiva Paul Giniewski vuonna 1978 ilmestyneessä teoksessaan *Simone Weil ou la haine de soi*, jossa hän näkee Weilin *la destruction du jen* omaa minää kohti suuntautuvana ”itsevihana”. Weilin ajattelua psykologisoiva tulkitseminen johtaa väärille jäljille siksi, että se sulkee silmät Weilin filosofisilta taustoilta. Vaikka Weilin tiedesuhteeseen liittyi yleinen *femina*-aseman ongelma ja siitä johtuva henkilökohtaisen identiteetin haaste, Weil ei altruistisesti toimiessaan luopunut itsestään ensisijaisesti itsen väheksymisen vaan vastuuntuntoisuutensa vuoksi. Tätä korostaa muiden muassa Weilin ystävä Joseph-Marie Perrin muistikuvissaan *Mon dialogue avec Simone Weil* vuodelta 1984. Weiliä kulutti tavattomasti kaikkialla Weilin ympärillä riehunut sota. Yhdyn Thomas R. Nevinin negatiiviseen arvioon Giniewskin kirjasta: ”[...] *through 350 pages, the book lacks any critical disposition to balanced judgement. Giniewski shows neither an interest in the dazzling variety of Weil's intellectual pursuits nor, consequently, in the ideas they spawned* [...]”. Nevin 1991, s. 256.

Weilin ”angstia” ja siitä vapautumista käsittelee psykologisoivaan sävyyn myös François de Hautefeuille kirjassaan *Le tourment de Simone Weil* vuodelta 1970. Tätäkin teosta rasittaa uskonnollinen ja jälkiviisas asenne, ja se on otsikosta alkaen täynnä aiheettomia lamentaatioita.

Weilin väitetystä itsetuhoisuudesta taas on syytä todeta, että jo ”Filosofian luennoissaan” Weil kiisti itsemurhan oikeutuksen katsoen sen johtavan oikopäätä ihmisen esineellistymiseen. Hän määrittelee, että itsemurha on ”[...] jokainen teko, joka tehdään tietoisena siitä, että se johtaa kuolemaan. [(...) *tout acte accompli avec l'idée qu'il entrainera la mort.*” *LP*, s. 227. Itsemurha on pyrkimystä irtautua valtasuhteesta sen tarjoamilla ehdoilla, mikä voi päättyä vain siihen, että ihminen tekee itsestään esineen. Ainoa itsetuhon muoto, jolle Weil löytää oikeutuksen on, että ihminen suostuu panemaan henkensä alttiiksi siksi, ettei hän voisi elää joutumatta syyllistymään tai osallistumaan ”rikokseen” (*crime*), jossa toinen joutuisi kohdelluksi tai toimimaan välineenä. *LP*, s. 228. Kiintoisa mutta varmaankin lopullista vastausta vaille jäävä kysymys on se, tuliko Weil ottaneeksi tämän opetuksensa myös kohtalokkaalla tavalla todesta.

olisi sitä paitsi aivan liian aktiivinen kuvaamaan jättäytyneisyyteen liittyvää *ei-aktiivisuutta*.

Ranskan kielen sana *la destruction* muodostuu 'rakennetta' tarkoittavasta substantiivista *structure*, joka tulee latinan verbistä *struo* (latoa päällekkäin, pinota, rakentaa, järjestää) sekä ranskan kielen etuliitteestä *de*, joka kieltää perustermin merkityksen.[495] Siten se tarkoittaisi lähinnä "purkamista" tai "hajottamista". Inhimillisen minän kokemistapoja ja Weilin aatehistoriallisia juuria seuraten kääntäisin hänen ilmaisunsa *la destruction du je* "minän kadottamiseksi" tai "minän jättäytymiseksi". Tällainen käännös tosin on väistämättä epätarkka, mutta arvelen sen valottavan taustalla olevaa mystisluonteista ajatusta. Weilin omin sanoin ilmaistuna minän kadottamiseen liittyvä rakkauden teoille antautuminen ja toiseudelle eläminen ovat sitä, että ihminen "antaa välttämättömyyden vaikuttaa itsessä" (*laisser agir en soi la nécessité*).[496] Tuhoamisajatuksen tulkitsemista "jättäytymisen" ideaksi puoltaisi myös tapa, jonka mukaisesti Weilin aikalainen Gaston Kempfner vertaa pienessä valaisevassa kirjassaan *La philosophie mystique de Simone Weil* (1960) Weilin tuhoamisen ideaa zen-buddhalaisuuden satori-kokemukseen sekä olemisen dialektiikkaan hindulaisuudessa. Hän tulkitsee Weilin vastakohtaparien harmoniaa runollisesti "muutoksen meren" (*océan du devenir*) ja "olemisen meren" (*océan de l'Être*) aaltoiluksi yhteen.[497] Muutoksen merta vastaisi hindulaisuuden jälleensyntymisoppi samsara ja olemisen merta hindulaisuuden korkein tietoisuuden taso eli nirvana. Tämän mukaan Weilin *la destruction du je* ei olisi niinkään resignaationomaista minän raukenemista tyhjiin kuin elämän itsensä kukoistamista minässä: heittäytymistä olevaisen ekstaattiseen mereen.

Jättäytymiseen sisältyvä näkemys, jonka mukaan tietoinen inhimillinen minä itsestään ja välttämättä toteuttaa universaalia hyvää, on Weilin monismiin sisältyvää determinismiä. Se näkyy Weilin katsomuksessa eettisen valinnan luonteesta. Sen mukaan ihmisen tilanne hahmottuu todellisuudelle jättäytymisen ja todellisuuden kieltämisen väliseksi ratkaisuksi, jossa valinnan tilanne ja vaihtoehdot ovat ontologisesti ja transsendentaalisesti määräytyneet mutta jossa ihminen on eksistenssiinsä asennoitumisen valitsemisessa "vapaa". Sekä jättäytymisellä että jättäytymättömyydellä on välttämättömät seurauksensa. Weilin näkemystä vapauden rajoista ilmentävät nämä hänen julistavat sanansa:

[495] Hagfors ja Sundelin 1989, s. 162.
[496] *C2*, s. 154.
[497] Kempfner 1960, s. 137.

> Emme omista mitään tässä maailmassa – sillä sattuma voi riistää meiltä kaiken – paitsi vallan sanoa minä. Ja se meidän on annettava Jumalalle, toisin sanoen tuhottava. Minän tuhoaminen on ainoa vapaa teko, joka meille on sallittu. [*Nous ne possédons rien au monde – car le hasard peut tout nous ôter – sinon le pouvoir de dire je. C'est cela qu'il faut donner à Dieu, c'est-à-dire détruire. Il n'y a absolument aucun autre acte libre qui nous soit permis, sinon la destruction du je.*][498]

Weilin ajattelussa individualismi on viety niin pitkälle ja radikaalilla tavalla omaehtoiseksi autonomisuudeksi, että jumalasuhde ja suhteet toiseuteen sekä transsendenttiin näyttäytyvät paradokseina. Sekä Little[499] että Springsted[500] tulkitsevat Weilin ajatusta metaforaksi, jonka mukaan ihmisen pitää Hyvän realisoitumiseksi jättää pois minuutensa ja jäädä odottamaan ”Jumalan toimintaa itsessä”. Minän antaminen Jumalalle on siten ”epäsuoraa Jumalan rakastamista” ja merkitsee itsen täydellistä luovuttamista toiseudelle. Minän kadottaminen *ei* ilmeisesti tarkoita, että minä lakkaisi olemasta substantiaalisena.[501] Kadottaessaan minänsä ihminen jättää pois *tahtonsa aktiivisuuden* ja itsereflektiivisen minän tarkastelemisen, joiden kautta suhde toiseuteen piirtyisi egoistisena minän rakentamisena ulkoa annettujen ”väärien arvojen” (*les fausses valeurs*) ja ihmisyyden harhakuvien (*illusions*) mukaiseksi.[502]

Weilille jättäytymisen määräys on sama kuin etiikan: moraalisessa ajattelussa tarvitaan näkökulmanvaihdos, kääntyminen pois introspektiosta kohti maailmaa. Ihmisten olisi voitettava kuvitteellinen ajattelu ja nähtävä maailma oikeudenmukaisesti. Jättäytymisen tehtävä on paljastaa meille se, minkä muutoin olemme liian itsekkäät tai pelokkaat nähemään. Samalla, kun pääsisimme eroon ennakkoluuloista, pelosta ja ahneudesta, voisimme päästä käsittämään maailman sellaisena kuin se on minästämme riippumattomana.[503] Vaikka minuuden poisjättäminen ei representoinut Weilin ajattelussa kuolemaa, se liittyi kuoleman merkityksen ymmärtämiseen.

Toisin kuin kuoleman ja ahdistuksen eksistentialisteille, kuoleman ennaltamääräämättömyys, lopullisuus, täydellisyys ja kertakaikkisuus eivät merkinneet Weilille elämän kohtaamista henkilökohtaisena ahdistuksena. Kuten Robert Coles Weilin ajattelua psykologisoiden väittää,

---

498 *PG*, s. 29.
499 Little 1988, s. 147.
500 Springsted 1983, s. 5.
501 Springsted 1983, s. 33–34.
502 *PG*, s. 58.
503 *PG*, s. 30.

tätä voi ainakin osittain pitää seurauksena siitä, että Weil kykeni näkemään ihmisen henkilökohtaisen kuoleman ja myös oman kuolemansa yli.[504] Sen asemasta, että Weil olisi Heideggerin tavoin tulkinnut oman tietoisuutensa katoamista koko maailman häviämiseksi, hän näki kuoleman muistutuksena itsen katoavuudesta ja maailman pysyvyydestä. Myöskään silloin, kun tietoisuus eksistenssin päättymisestä yllyttää ihmistä tekoihin, tekojen motiivi ei ole itsesäilytys tai kunnianhimo. Tietoisuus itsen katoavuudesta voi antaa elämälle sen kirkkaat ja puhtaat värit: voimme tuntea rakkautta ei-mitään varten, aitoa hyvettä.[505] Weilille jättäytyminen on perimmältään rakkauden hyveen toteuttamista, ja toisin kuin monissa muissa filosofioissa, Weilin ajattelussa rakkauden piti olla myös elettävissä.

Suhteestaan eksistentialismiin Weil kertoo muun muassa hegeliläiselle Jean Wahlille kirjoittamassaan kirjeessä sanoin ”[e]n toivo salaavani sinulta, että ’eksistentialistinen’ ajattelu, siten kuin sen ymmärrän, näyttää minusta olevan väärällä puolella. [*Je ne vous cacherai pas que le courant de pensée ’existentialiste’ pour autant que je le connais, me paraît être du mauvais côté*.]”[506] Puhuttaessa eksistentialismista Weilin yhteydessä on muistettava, etteivät eksistenssifilosofioiksi kutsutut ajatussuunnat olleet ehtineet vielä 1930-luvulla puhjeta täyteen kukoistukseensa, ja siksi myös Weilin tulkinnat niistä ovat voineet jäädä irrallisesti ymmärrettyjen käsitteiden ja joidenkin iskulauseiden varaan. Weilin näkemys eksistentialismista ”väärällä puolella” olevana oppina lienee ymmärrettävissä sikäli, että Heideggerin *Sein und Zeit* -teoksesta, joka ilmestyi vuonna 1927, Weilille välittyivät lohduttomuus, pessimismi ja ”suuntautuneisuus kohti kuolemaa”, jotka eivät miellyttäneet valoisan optimistista Weiliä. Tietyistä eksistentialismin suunnista saattoi uskonnoista kiinnostunutta Weiliä vieraannuttaa tai pitää erillään myös näihin eksistentialismin muotoihin sisältyvä ohjelmallinen ateismi, joka oli huomattavasti jyrkempää kuin Weilin oma agnostismi.

Huolen ja ahdistuksen eksistentialisteista Weiliä erottaa myös hänen käsityksensä vapaudesta. Vapaus oli Weilille absoluuttista, toisista ja itsestä riippumatonta. Hänen mielestään ihminen, joka näkee vapauden suhteellisena, ahdistuu. Vapaus vertautuu ylenpalttisuuteen, aikaan ja

---

[504] Coles 1987.

[505] Gabriella Fiori tulkitsee tätä stoalaista käsitystä näkemällä tietoisuutemme kuoleman välttämättömyydestä eräänlaisena tienä elämän merkitysten syvempään ymmärtämiseen: ”*La mort comme suprême conscience.*” Fiori 1987, s. 137. Toisaalta elämän ja kuoleman kontrasti *ei tee* elämää sinänsä paremmaksi tai pahemmaksi, niin kuin Weilin käsitys hyvän ja pahan absoluuttisuudesta osoitti.

[506] Weilin kirje on julkaistu aikakauskirjan *Être et Penser* numerossa 35 vuonna 1952 (s. 257).

itsen toteuttamiseen. Sen sijaan Weilille vapaus on maailman näkemistä sellaisena kuin se on. Kuten Weilin ja Spinozan filosofiaa vertaillut Alan Goldschläger asian näkee, näiden ajattelijoiden vapauskäsitykset ovat yhteydessä heidän deterministiseen monismiinsa.[507] Se merkitsee vapauden palauttamista yhteen substanssiin, ja yhden substanssiin vapaus ei voi olla relatiivista, koska sen subjekti on suhteessa vain itseensä. Weilin ajatus on, että jos näkisimme todellisuuden sellaisena kuin se on, valinnan välttämättömyydet poistuisivat ja vapaus ja välttämättömyys lankeaisivat yhteen. Todella vapaa näkee todellisen maailman, ja valinnat syntyvät kuin itsestään. Tässä valossa Weilin käsitys vapaudesta ei ollut maailmasta vetäytymistä. Paremminkin se oli avoimuutta ja rohkeutta kohdata maailma: vapautta nähdä vapauden rajat.

Weilin ajattelua voisi tulkita myös niin, että siinä missä eksistentialismin ja utilitarismin käsitykset hyveestä kytkeytyivät tahtoon ja painottivat valintoja, Weilillä hyvyys kumpusi maailman syvällisestä tuntemisesta ja ymmärtämisestä.[508] Tahdon tilalle asettui maailmaa koskeva tieto ja autenttisten valintojen paikalle tekojen vilpittömyys ja aitous. Monien eksistenssifilosofioiden ongelmana on, että niille valintojen autenttisuudesta tuli keskeinen aihe ja valintojen oikeuden- ja totuudenmukaisuudesta toissijainen asia. Osittain tämä koskee myös Weilin filosofiaa, mutta hänen ajattelussaan todellisuuden annettuna oleminen sinänsä hallitsi tahdon ja valintojen problematiikkaa. Tahdon ei tule toimia todellisuutta vastaan, ja äärimmäisen ehdottomalla tavalla Weil katsoi autenttisten valintojen toteutuvan vain ihmisen oman määräysvallan piirissä, toisin sanoen suhteessa omaan tahtoon (tahdon poisjättäminen). Ajatuksen filosofinen merkitys lienee lopulta vaihtoehdottomuudessa, jolla se torjui mielikuvituksen ja haaveilun.

Thomas R. Nevinin mukaan Weilin käsitys ihmisen vapaudesta tuli

---

507 Goldschläger 1982. Weilille olemisen perustan muodosti Hyvän idea, Spinozalle ”Jumala eli Luonto”, ja molemmille yhteistä oli heidän rakkautensa Platoniin. Goldschlägerin mukaan Weilin ajattelun spinozalaiset piirteet ovat paljolti Weilin opettajan, Alainin, vaikutusta (s. 13). Sen sijaan Spinozan ja Weilin juutalaisuudella ei arvella olleen paljoakaan vaikutuksia ajattelijoiden samankaltaisuuteen; molemmat saivat osakseen viidennen Mooseksen kirjan kirouksen. Joka tapauksessa rakkauden ja ilon merkitys yhdistää näitä traagisten aikojen valoisia tähtiä. Katso myös Saint-Sernin (1988, s. 145–148).

508 Esimerkiksi Weilin ja Sartren vapauskäsityksen ero kuvastui selvästi heidän egofilosofioidensa käänteisyydestä. Sartrelle, jolle ihmisen oleminen oli ”ei-mikään” (*le néant*) ja hänen egonsa puhdas tietoisuus (*la conscience*), ihminen oli lakkaamatta tulossa siksi, miksi hän teoillaan rakentaa itseään, kun taas Weilille ihmisen ego oli aina jo jotain (*le moi*, *la personné*) ja tulossa siksi, mitä hänen minästä luovuttuaan tulisi olla eli ”ei-miksikään”. Molempien ”nichts” pätee ontologisesti mutta ei arvoasteikolla. Siihen ei siis liity elämänkatsomuksellista nihilismiä. Weilistä ja Sartresta Dietz (1988, s. 73) ja Saint-Sernin (1988, s. 139–144).

lähelle stoalaisen filosofian *amor fatia*, eli ”kohtalon rakastamista”, jolla tarkoitettiin ”olevien olojen hyväksymistä sellaisina kuin ne ovat ja olisivat tulevaisuudessa”.[509] Tällä puolestaan oli yhtymäkohtia Weilin yhteiskuntafilosofiaan. *Amor fati* merkitsee asennetta, jonka mukaisesti ihminen kykenee näkemään myös hänelle tapahtuvat kielteiset asiat, kuten menetykset ja kärsimyksen, myönteisinä. Myös Nietzsche käytti sanaparia *Iloisessa tieteessään* todeten, että ”[t]ahdon oppia yhä enemmän katsomaan kauniiksi sitä, mikä on välttämätöntä olioissa: – niin minusta tulee yksi niistä, jotka tekevät olioita kauniiksi. Amor fati: se olkoon tästedes rakkauteni! Minä en tahdo sotia rumaa vastaan. En tahdo syyttää edes syyttäjiä. *Toisaalle katsominen* olkoon ainoa kieltoni. Ja kaiken kaikkiaan ja suurin piirtein: minä tahdon olla joskus vain myöntäjä.”[510] *Amor fati* kytkeytyi Nietzschen ajattelussa hänen voitokkaaseen filosofiaansa ja elämänhaluunsa, jota vastoinkäymiset eivät pysty nujertamaan ja jonka takaa nousee ”*Jasagenin*” julistus, vaatimus sanoa elämälle ”kyllä”. *Amor fatiin* liittyvä kohtalon kääntäminen omaksi voitoksi tulee näkyville Weilin ajattelussa tavalla, jossa siitä korostuvat todellisuudelle jättäytymiseen ja periksi antamiseen liittyvä kauneuden elämys ja toisaalta kyky nauttia elämän kokonaisuudesta mukaan lukien ne varjopuolet, joille ihminen ei ponnistuksistaan huolimatta mitään voi. Kyvyssä nähdä kauneutta myös kärsimyksessä, epätäydellisyydessä ja rumuudessa onkin viisautta, ja tässä mielessä *amor fati* voi olla myös eettistä, sillä ”kohtalonsa rakastamiselle” jättäytynyt ihminen ei pyri toimimaan ahneesti tai itsekkäästi. Toisaalta tällainen luovuttamisen ilmapiiri ei poista yhteiskunnallisia ristiriitoja ja johtaa helposti pelkkään alistumisen mielialaan todellisuuden karkeilla kohtaamispinnoilla. Sikäli *amor fati* voi olla myös ihmisen hyvinvoinnin kannalta fataalia.

Lisäksi voidaan kysyä, miksi jättäytyneen ihmisen moraaliset valinnat sitten olisivat oikeita. Kysymykseen voitaneen vastata vain toteamalla, että ne ovat oikeita, koska ne ovat tosia, ja tosia ne ovat, koska ne ovat osa mitä totisinta todellisuutta. Hyviä ne ovat puolestaan siksi, että tosiolevaisen perusta on hyvän idea, ja ”[h]yvän voi kokea vain tehdessään hyvää. [*On n'a l'expérience du bien qu'en l'accomplissant.*]”[511] Tässä mielessä jättäytyminen on realismia,[512] realismi hyvyyttä, ja hy-

---

[509] Nevin 1991, s. 141. *L'enracinementissa* Weil kirjoittaa *amor fatin* merkitsevän samaa kuin hänen oma käsitteensä 'maailman järjestyksen rakastaminen'. Lisäksi molemmilla on yhteys hyveeseen: ”*C'est de là que vient la conception stoïcienne de l'amor fati, l'amour de l'ordre du monde, mis par eux au centre de toute vertu.*” *E*, s. 363.

[510] Friedrich Nietzsche *Iloisen tieteensä* ajatelmassa 276 (1989 [1888], s. 148).

[511] *PG*, s. 82.

[512] Sanaan ”realismi” ei sisälly tässä yhteydessä taiteen- tai tieteenfilosofisia aspekteja,

vyydellä puolestaan on yhteys totuuteen ja todellisuuteen. Toisaalta nämä johtopäätökset valottavat Weilin alttiutta autenttisuuden etiikalle. Hänen arvostamansa teot ovat oikeita (merkityksessä ”aitoja”), mutta kysymykseen, miksi ne olisivat *oikeudenmukaisia*, Weil ei vastaa. Myös vastakysymyksen ”minkä oikeuden mukaisia niiden pitäisi olla?” hän jättää avoimeksi. Weilille mitään kosmisen oikeuden ylittävää oikeudenmukaisuutta ei ilmeisesti ollut.

Vaikka Weilin ajatus vapaudesta näyttääkin teoreettiselta ja ontologisten sitoumustensa osalta vaikeasti ymmärrettävältä, hänen vapauskäsityksensä viitoittama eettinen suunta on helposti löydettävissä ja puettavissa sanoiksi. Weil tarkoitti ihmisen vapaudella ihmisen luovuttamatonta riippumattomuuden kokemusta sekä siihen sisältyvää eettisen rohkeuden oikeutusta. Weilin kannalta katsoen ihmisen ei ole pakko tehdä sellaisia asioita, joita hän ei halua tai joiden hän tietää olevan itselleen haitaksi. Hänen ei ole pakko turruttaa itseään halvalla viihteellä, ei ole pakko valvoa tai nukkua liian pitkään, ei ole pakko syödä eikä juoda kohtuuttomasti, ei kuluttaa aikaansa huonossa seurassa. Kun ihminen on vapaa näistä, hän on jo vapaa paljosta vahingollisesta ja pahasta, mutta hänellä on myös positiivinen vapaus monenlaiseen hyvään.

Sokrateen ja Platonin tavoin Weil ajattelee, että tämä hyvyyden ja tasapainoisen elämän salaisuus aukeaa ihmiselle samalla, kun hän oivaltaa pahuuden johtuvan vain hyvää koskevan tiedon puutteesta ja kun hän astuu sisään eettisen tietoisuuden avulla käsittämäänsä todellisuuteen. Sitä ei ole pakko edes tahtoa, riittää kun tekee niin. Mitään omien valintojen ulkopuolella olevaa hyvän tekemiseen tai toteuttamiseen liittyvää kattoa ei ole olemassa. Todellisuus itsessään on hyvä ja arvomääreinen kokonaisuus, ja ihmisen pitäisi vain ottaa se oikealla tavalla vastaan. Toisaalta tämän luovuttamattoman vapauden tuhlaamisesta turmelukseen voi – ja Weilin mielestä pitäisikin – syyttää vain itseään.

4.9.2. Jättäytyminen ja todellisuuden paljastuminen

Weilin ajatusta kokemuksellisten realiteettien annettuna olemisesta ja ihmisen eettisyydestä niiden passiivisena tunnustamisena kuvastaa hänen näkemyksensä, jonka mukaan kokemuksellinen todellisuus ja sen rajat pyrkivät tulemaan omalla voimallaan tietoisiksi ihmiselle. Weilin käsitys totuudesta noudattelee kreikkalaisen antiikin ajattelulle omi-

---

joihin liittyen E. W. F. Tomlin (1954, s. 61) veistelee Weilistä näin: ”*No one was less of a ’realist’, yet no one had a greater sense of reality.*”

naista näkemystä totuudesta ”paljastumisena”.[513]

Kreikkalainen *aletheia* ei ollut nykyisten totuuden korrespondenssi- ja koherenssiteorioiden mukainen (vastaavuuteen, vertailuun ja yhdenmukaisuuteen perustuva) suhdekäsite, vaan se tarkoitti tapaa, jolla olevainen paljastuu sellaisena kuin se itsessään on. Weilin näkemyksen mukaan todellisuus on niin vakuuttava, että se tulee kuin itsestään sitä peittävien ajattelutapojen läpi ja avaa totuuden eteemme, mikäli vain lopetamme todellisuuden pakottamisen ennalta määriteltyyn ajatteluun ja avaamme mielemme sille.[514] Ihmisen eettisenä toteutumisen kannalta on kuitenkin eri asia, jätämmekö kokemisemme perusaineksia peittävän aktiivisuutemme pois oman harkintamme tuloksena (sisältäpäin), jolloin moraalin kello vielä tikittää, vai ulkoisen pakon sanelemana (ulkoapäin), jolloin se jo soi:

> Mikään ei ole pahempaa kuin tämä äärimmäinen onnettomuus, joka tuhoaa minän ulkoapäin, sillä silloin emme enää voi itse kadottaa sitä. Miten käy niille, joiden minän onnettomuus on hävittänyt ulkoapäin? Heidän kohtalokseen ei voi ajatella muuta kuin ateistisen ja materialistisen käsityksen mukaisen täydellisen tyhjiin raukenemisen. Vaikka he ovat menettäneet minänsä, ei se silti merkitse, ettei heissä olisi egoismia. [*Rien n'est pire que l'extrême malheur qui du dehors détruit le je, puisque dès lors on ne peut plus le détruire soi-même. Qu'arrive-t-il à ceux dont le malheur a détruit du dehors le je? On ne peut se représenter pour eux que l'anéantissement à la manière de la conception athée ou matérialiste. Qu'ils aient perdu le je, cela ne veut pas dire qu'ils n'aient plus d'égoïsme.*][515]

Edellä esitetyn mukaisesti toimiessamme pidämme kiinni pyrkimyksestämme hallita ja säädellä kokemuksellisen todellisuuden ilmiöitä. Vaikeudet syntyvät, kun teemme asioista ongelmia ryhtymällä pohtimaan, mitkä todellisuuteen sisältyvät välttämättömyydet voisivat olla hyväk-

---

[513] *AD*, s. 76–77; *SG*, s. 105.

[514] *E*, s. 319; *SG*, s. 75. Tässä mielessä ”totuus paljastumisena” ilmentää enemmänkin ihmisen yhteyttä *todellisuuteen* kuin totuussuhdetta. Yhteisen vaikutushistorian kautta Weilin ajatus liittyy Martin Heideggerin esitelmässään ”Der Ursprung des Kunstwerkes” vuonna 1935 esittämään *aletheia*-tulkintaan. Sen mukaan ajatuksen todellisuuden paljastumisesta on oltava myös totuuden korrespondenssiteorioiden taustalla. Ks. Hannu Siveniuksen suomennosta *Taideteoksen alkuperästä*. Todellisuuden on paljastuttava meille *ennen* kuin voimme päätellä totuuden ”oikeellisuuden” (*Richtigkeit*) vertaamalla todellisuutta sitä koskevaan väitteeseen. Heideggerin mukaan todellisuuden esipredikatiivinen kokeminen on tiedolliseen ja kielelliseen todellisuuden hahmottamiseen verrattuna ensisijaista sekä ajallisesti että päättelytoiminnan järjestyksen kannalta, kuten myös Weil näyttää ajatelleen.

[515] *PG*, s. 29.

syttäviä ja mitkä tuomittavia. Esimerkkinä yrityksestä ylittää pysyvästi subjektivismiin ankkuroidut kokemisemme perusedellytykset voisi Weilin näkökulmasta pitää pyrkimystä ideaaliseen kommunikaatioon ja toisen aikomusten täydelliseen ymmärtämiseen. Kysymys ymmärtämisestä muuttuu ongelmaksi, jos peitämme merkityskonstituutiomme kokemuksellisesti sidonnaisen perustan ja pyrimme välitettävyyteen ja yleispätevyyteen tiedon tai totuuden alueilla. Yhteiselämän moraalisten hankkeiden kannalta se merkitsee, että eettisesti aktiiviset subjektit valavat tietämättään toisiaan itse suunnittelemiinsa muotteihin.[516] Aktiiviset pyrkimykset hallita todellisuutta ja toista ihmistä ovat siis eräänlaista hybristä, josta seuraa luonnon kosto.

Weilin näkemyksen mukaan vaikeuksia syntyy aina, kun ryhdymme luomaan yleispätevää etiikkaa eli rakentamaan todellisuuteen sisältyvien arvohierarkioiden päälle sellaisia järjestyksiä, joihin yksilöllisen kokemisen ei pitäisi vaikuttaa mutta joiden edellytetään vaikuttavan kokemukselliseen elämäämme. Hänen käsityksensä mukaan yritys rakentaa yliyksilöllinen yleispätevän taso johtaa yhteentörmäykseen muiden yksilötoimijoiden kanssa ja elättää egoismia sekä henkiseen itsetyydytykseen perustuvaa hedonismia.[517] Seurauksena on, että ihmisen minä tuhoutuu ulkoapäin kohdistuvan väkivallan puristuksessa, jolloin ihmisen toiminta muuttuu juurilta repiväksi ja tuottaa sekä itselle että muille ”lähes helvetillisen tuskan” (*douleur quasi infernale*).[518]

Ulkoapäin tapahtuvalle minän musertumiselle vastakohdan muodostaa mahdollisuus, että jätämme pois käytännöllisistä motiiveista syntyneen aktiivisuutemme. Jumalan epäsuoran rakastamisen kautta väkivallan tilalle tulee kaikin puolisesti ansioton toisen ihmisen rakastaminen, joka Weilin käsittein ilmaistuna on samaa kuin armo. Weilin terminologiassa, joka tällä kohden on paitsi aggressiivisinta myös omatekoi-

---

516 *LP*, s. 59–60.

517 *LP*, s. 139. Weilin käsitys egoismista voitaisiin helposti leimata pelkäksi ongelmien nimeämiseksi. Vertaa Nye (1994, s. 114–117). Tällainen toteamus olisi epäilemättä oikea mutta sen johtopäätös kyseenalainen. Egoismia koskevaa kannanottoa *voi* pitää pelkkänä eettisten problematisointien lähtökohtana, joka edellyttää pohdintoja ja vaihtoehtojen analyysia esimerkiksi siitä, mitä seuraa, jos kaikki ihmiset pyrkivät yksinomaan omaan hyväänsä. Mutta samalla kyseessä on eräs eettisten ongelmankehittelyiden päätepiste.

Vaikka Weilin esittämää näkemystä voidaan nimittää eettisen *basic*-ongelman ilmaisuksi, kyseessä on samalla etiikan *foundation:* pyrkiäkö itsen vai toisen hyvään? Weilin kielteinen asenne egoismia kohtaan on arvotuksena tärkeä paitsi hyvää tarkoittavilta osiltaan, erityisesti siksi, että se liittyy hänen ajatukseensa, miten *tahtomme* voi ja miten sen tulisi toimia eettisten ongelmien edessä. Kyse ei ole niinkään eettisten tilanteiden ulkoisesta arvioimisesta tai toimintamahdollisuuksien hyötyanalyysista, kuin voluntaristisesta ongelmasta, motivoiko yksilötoimijoita loppujen lopuksi itsen vai toisen hyväksi toimiva tahto.

518 *PG*, s. 31.

suudessaan visaisinta, ”sisältäpäin tapahtuva itsestä luopuminen” käy näin:

> Kun olemme aloittaneet minän tuhoamisprosessin, ei minkään onnettomuuden enää tarvitse tehdä meille kipeää. Sillä ennen kuin minä tuhoutuu ulkonaisen väkivallan puristuksessa, se tekee vastarintaa viimeiseen asti. Jos me rakkaudesta Jumalaan luovumme tästä vastarinnasta, ei minän katoaminen tapahdu ulkoa vaan sisältä käsin. [*Pour peu qu'on ait commencé le processus de destruction du je, on peut empêcher qu'aucun malheur fasse du mal. Car le je n'est pas détruit par la pression extérieure sans une extrême révolte. Si on se refuse à cette révolte par amour pour Dieu, alors la destruction du je ne se produit pas du dehors, mais du dedans.*][519]

Minän tuhoaminen sisältäpäin ei ole vieraantuneen uskonnollisuuden mukaista itsen halveksintaa, eikä kristillinen syyllisyyden ajatus ole merkityksellinen Weilille. Armon ilmiössä käsitämme, että yksilön kokemuksen ylittävän tai ulkopuolisen moraalin edellyttäminen ei vastaa olemassaolomme tilaa. Sisältäpäin tapahtuva minän tuhoaminen on Weilille paradoksaalisesti ”minuuden antamista Jumalalle”, mikä on ymmärrettävä kuvallisena ilmaisuna, sillä mitään kokemuksesta irrallista yleispätevän tasoa ei ole. Tutkimuksissaan kreikkalaisen antiikin jumalakäsityksistä Weil kuvailee rakkauden työlle jättäytymistä seuraavasti:

> [...] se on negatiivinen toimenpide. Mitä tulee pelastuksen välikappaleeseen, joka on armo mielihyvällä ja kärsimyksellä säestettynä, se on jotain, jonka saavutamme tekemättä mitään positiivista [...]; se nimittäin on tarkkaavaisuutemme keskittämistä hyvän rakastamiseen. [(...) *c'est une opération négative. Quant à ce qui opère le salut, la grâce accompagnée de joie et de douleur, c'est une chose que nous recevons sans y avoir aucune part* (...)*; c'est-à-dire maintenir l'attention orientée avec amour vers le bien.*][520]

Weil ei ilmeisesti tuntenut Martin Heideggerin tulkintoja ”silleen jättämisestä” (*Gelassenheit*) totuuden paljastumisen tapahtumisessa, sillä Heideggerin ajatukset tulivat ranskalaiseen keskusteluun vasta Weilin elämänlangan katkettua. Tuskin olisi silti täysin perusteetonta rinnastaa Weilin esittämää näkemystä jättäytyneestä ajattelusta Heideggerin esittämiin *aletheia*- ja *Gelassenheit*-tulkintoihin.[521] Tällaisen jälkikäteis-

---

519 *PG*, s. 30.

520 *SG*, s. 114.

521 Vertailun edellytyksistä mainitsee Dietz (1988, s. 100), joka luettelee neljä Weilin *la*

tulkinnan arvo olisi epäilemättä enemmän ajattelijoiden yhteisen vaikutushistorian (Platon) osoittamisessa kuin itse asiaa valaisevassa merkityksessä. Erityisen kiusauksen tällaiseen vertailuun joka tapauksessa antaa seuraava *Attente de Dieun* kohta, jossa Weil kuvailee jättäytyneen ajattelun keskittynyttä avoimuutta konkreettiselle todellisuudelle:

> Ajattelumme pitäisi olla suhteessa kaikkeen partikulaariin sekä jo muotoiltuihin ajatuksiin, kuten ihmisen, joka vuorella seisoessaan ja katsoessaan eteenpäin näkee myös metsät ja laaksot katsomatta erityisesti niihin. Ennen kaikkea ajattelumme pitäisi olla tyhjä, odottava, sellainen joka ei etsi mitään vaan on valmiina ottamaan vastaan käsitettäväksi tulevan kohteen tämän paljastuneessa totuudessa. [*La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formés, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer.*][522]

Kuten Jacques Cabaud näkee teoksessaan *L'experience vecue de Simone Weil* (1957), Weilille odottavan asenteen autistisuus, sisäisen ja ulkoisen tyhjyyden elämykset sekä esinemaailman poissaolo (askeesi) ovat sellaisinaan meditaation ja henkisen täydellistymisen päätepisteitä. Kuitenkaan ne eivät ole vielä kontemplaatiota ilman minän jättäytymistä, joten metodinen ”*la destruction du je*” aina *edeltää* mietiskelevää olemista. Näkemykseen yhtyy Philippe Dujardin, joka analyysissaan *Simone Weil – Idéologie et politique* (1975) näkee jättäytymisessä lisäksi eettisen ja poliittisen ulottuvuuden. Hänen mukaansa tahdon ”hylkääntyminen” (*l'ilotisme*) korvautuu vihdoin ”ei-ei-olemisen tahtomisella” (*la volonte d'aneantissement*),[523] mikä muuttaa kontemplaation käytännöksi (*l'ilotisme, comme pratique*)[524] ja etiikaksi (*l'ilotisme, comme ethique*).[525] Weilin näkemys ontologisen asenteen valitsemisesta etiikkaa perustavana on merkittävä ennen muuta siksi, että se pakottaa etiikan teorian maan pinnalle todelliseksi teoriaksi (*theoria*, kreikk. ≈ katselu) ja johdattaa siten etsimään ihmistä konkreettisesta tilanteesta. Etiikka on siis

---

destruction du jelle läheistä jättäytymisen oppia: ”[...] *attention recalls the* vita contemplativa *revered by so many ancients and moderns alike – Plato's* thaumazein, *Augustine's 'soul set free', the 'openness to all' exalted St. John of the Cross, Bergson's 'l'âme ouverte', Heidegger's 'releasement' or* Gelassenheit.” Keskittymisen tiellä näyttävät tämän mukaan yhtyvän sekä entiset että nykyiset avoimuuden avaimet.

[522] *AD*, s. 76–77.

[523] Dujardin 1975, s. 44–48.

[524] Emt, s. 48–53.

[525] Emt., s. 53–59.

ihmisen katsomista ja ihmisen konkreettisten elinehtojen mukaan toimimista. Tämän tutkimuksen erääseen päätehtävään liittyen tätä Weilin filosofian piirrettä voitaisiin kutsua johtopäätöksenomaisesti Simone Weilin *eettiseksi konkretismiksi*. Weilille elämän näennäinen pinnallisuus oli syvällisyyttä, ja syvällisyys vallitsi kohtaamisten ja todellisuuksien pinnassa.

Asiaa voisi havainnollistaa Weilin itsensäkin käyttämän tanssimetaforan kautta. Samaan tapaan kuin tanssijalle tanssin merkitys on tanssimisessa itsessään, on kauneuden, totuuden ja elämänkin merkitys niissä itsessään: merkitysten tyhjentymättömässä kirjossa ja elämän välittömästi avautuvassa loisteessa, joka ei kysy itsensä ulkopuolista perustetta tai syytä. Tällainen rinnastus voi vaikuttaa tyylillisesti kepeähköltä, mutta siinä saattaa piillä myös intensiivinen totuus, goetheläinen 'elämän tarkoitus on elämä itse'.

Vaikka Weilin hengellisen kauden terminologia näyttää hyvin abstraktilta ja hänen käsitekehittelynsä joskus jopa epätoivoisen umpinaisilta, hänen ajatuksensa ovat pohjimmiltaan hyvin selkeitä ja ymmärrettäviä. Weilin eettisen konkretismin ydin on havainto, että arkipäivä on tärkeä osa ihmisen todellisuussuhdetta, ihmisen ja olevaisen alkuperäistä yhteyttä. Ihminen elää ja on olemassa arkipäiväisenä, mikä merkitsee, että ihminen elää hetkestä hetkeen eikä suinkaan kaikkia hetkiään yhtä aikaa. Elämä avautuu nähtäväksi hyvin pieneltä alueelta, ja sitten se taas katoaa niin, ettemme pysty pitämään kaikkea tietämäämme ja kokemaamme hallussa. Siinä on yksi syy pitää hetkeen tarttuvaa ja siinä mielessä pinnallista elämänasennetta syvällisenä. Arkipäivä on erottamaton osa situaatiotamme. Muuta todellisuutta meillä ei kerta kaikkiaan ole. Tämä johdattaa ottamaan todesta roomalaisen viisauden: ”*Carpe diem!*”

Weilin tarkoituksia on helppo ymmärtää esimerkiksi sen havainnon valossa, että monet ihmiset laiminlyövät ihmissuhteitaan ja elämisen mahdollisuuksiaan siirtämällä kohtaamisia ja haaveidensa toteuttamista loputtomasti tulevaisuuteen. Sellainen asennoituminen toistaa yksilön mittakaavassa samaa ajattelutapaa kuin utopioihin luottaminen valtioiden mittakaavassa. Mahdollisuuksiaan lykkäävät ihmiset eivät ”nauti päivästä” eivätkä ”elä hetkessä”. Arkipäivästä vieraantuminen tuottaa helposti tulokseksi elämän, joka jää elämättä. Ja juuri siihen monet ihmiset nykyäänkin ilmeisesti syyllistyvät. Heiltä voidaan kysyä, ovatko he eläneet todella kaksikymmentätuhatta päivää vai yhden ja saman päivän kaksikymmentätuhatta kertaa. Ja voidaan väittää, että menneisyydessä elävät ihmiset eivät elä enää, kun taas jatkuvasti vain tulevaisuudessa elävät ihmiset eivät ole koskaan eläneetkään. Ihmissuhteiden ja omien mahdollisuuksien alistaminen nyt-hetkessä vallitseville tilannerutiineille puolestaan merkitsee, että ihminen tosiasiassa pakenee va-

pauttaan ja sen mukaista täydesti elämisen haastetta. Siksi olisi tärkeää tunnustaa eettisen konkretismin merkitys: sen tehtävä on herättää ihmiset ja havahduttaa heidät järkyttymään siitä tosiasiasta, että he todella elävät eivätkä ole vielä kuolleet.

Mutta ”elämään hetkessä” liittyy myös riskejä. Jos ihmiset mieltävät elämänsä päiväperhon tavoin vain äärimmäisen lyhyellä tähtäimellä, voi tuloksena olla vastuuttomuutta. Toinen keskeinen ongelma liittyy siihen, että huoleton hetkellisyys karkottaa helposti, paitsi filosofisen suunnitelmallisuuden, myös kiinnostuksen asioiden merkityksiin. Seurauksena on juuri sitä materialistista ja immanenttia tylsistymistä ja turhautumista, jota Weil toisaalla arvosteli ja joka ilmeisesti on myös yksi syy omaa aikaamme leimaaviin merkityksettömyyden kokemuksiin. Kuten Juha Varto ja Liisa Veenkivi toteavat filosofista mystiikkaa koskevissa keskusteluissaan,[526] arkipäivään liittyvä filosofinen ongelma on, että arkipäiväisesti toimiessamme yleensä perustelemme elämäämme pelkillä käytännöllisillä ja lyhyen tähtäimen näkökohdilla, joiden tehtävä on vain johtaa uuden arkipäivän tuottamiseen. Siksi arjen ongelmat eivät yleensä kiinnosta filosofeja, eikä heillä ole niistä kovin paljon sanottavaa. Diogeneen viitoittama ja lampullaan valaisema ihmisen etsiminen konkreettisesta tilanteesta edellyttäisikin arkipäivään liittyvien merkitysten tulkitsemista uudelleen. Weilin kannalta katsoen meidän pitäisi löytää sellainen filosofian harjoittamisen muoto, joka osoittaisi, ettei mikään arkipäivän toiminto ole vain immanentin tai profaanin elämän välttämättömyys. Se voisi olla hengellisen elämän pieni avain ja johtaa sen ymmärtämiseen, mikä on varsinaista todellisuutta, mikä ihmisen suhdetta jumaluuteen ja miten arkipäivän ilmiöt liittyvät elämisen kokonaisuuteen. Jos me valintoja tehdessämme ajattelemme jotakin tiettyä päämäärää, kuten hyvän ideaa tai esimerkiksi hengellistä päämäärää, arkipäivän ratkaisumme ovat erilaisia kuin ne olisivat, jos perustaisimme ratkaisumme pelkästään satunnaisten ja irrallisten hyötyjen tai osavoittojen varaan.[527]

Tähän ajatukseen kiteytyy Weilin käsitys filosofiasta kutsumuksellisena haasteena ja ihmisestä tähän haasteeseen vastaajana. Ihmisen tehtävä olisi tunnustaa, että hänellä saattaa olla elämän kokonaisuudessa jokin häntä itseään suurempi ja tärkeämpi tehtävä tai asema. Hänen tulisi löytää se ja epäitsekkäästi sekä omasta minästään luopuneena täysipainoisesti vastata siihen. Eettisen toiminnan painopiste ei ole tällöin niinkään oman minän täydellistämisessä kuin hyveellisessä ja pyy-

---

[526] Varto ja Veenkivi teoksessaan *Ihmisen tie – Keskusteluja mystikoista* (1996, s. 92–93).

[527] Katso Varto ja Veenkivi (1996, s. 93).

teettömässä toiseudelle antautumisessa.

Yllä sanottua voi myös tiivistää toteamukseen, että Weilille etiikka on ennen muuta ontologinen kysymys, jolla on sekä intersubjektiivinen että syvälle antropologiaan ja luontosuhteeseen implikoituva ulottuvuus. Olevaista kohtaan omaksuttava asennoituminen (aktiivisuus/jättäytyminen) on valinta, josta ratkeaa inhimillisen minän eettisyys minänsä jättäneenä ja todellisuuden rakastamiselle antautuneena tai loputtoman aktiivisena ja itsekkäästi tahtovana toimijana. Weilin kuva ihmisen asemasta kaikkeudessa kirkastui hänen kreikkalaisesta antiikista lainaamassaan käsitteessä *metaxy*.

4.9.3. Metaxy

Weil yhdisti Kristuksen vapahtajantehtävän Platonin Eroksen välittäjäntehtävään luoden samalla synkretistisen ihmiskuvan. Sen mukaan kohtaamme jumalallisuutta inhimillisyyden yhteydessä. Weilin ajatukseen ihmisen tehtävästä rakkauden välittäjänä (*méditrice*)[528] liittyy lisäksi meditaation, mietiskelyn ja hartauden henki. Weil päätyi näkemykseen, jonka mukaan ”[m]editaatio on täsmälleen sama asia kuin Rakkaus. [*La méditation est exactement la même chose que l'Amour.*]”[529]

Hartauden, meditaation ja jättäytyneen odottamisen osatekijät Weil kokoaa tulkinnassaan rakkauden syntymästä. Platonin Eroksen äiti on jumalhahmo Penia, joka on köyhyyden vertauskuva, ja hänen isänsä on Poros, joka on yritteliäisyyden vertauskuva.[530] Nimestä ”Poros” Weil kehittelee etymologisen ajatuskulun, jossa hän tulkitsee Platonin metonymiaa seuraavin sanoin:

> Sanalla πορος ei ole kuin kaksi merkitystä, tie, ylimeno, polku, ja toisaalta välikappale, keino. [...] Kiinalaiset kutsuvat Jumalaa Taoksi, joka merkitsee tie. Kristus sanoi: 'Minä olen Tie.' Mutta toisaalta πορος juontuu verbistä πορω [...], avata tie, ennen kaikkea matkustaa, olla sijaisena, antaa. [*Car* πορος *n'a que deux sens, d'une part voie, passage, chemin, d'autre part, moyen, ressource.* (...) *Les chinois nomment Dieu Tao, c'est-à-dire voie. Le Christ a dit: 'Je suis la Voie.' Mais d'un autre côte,* πορος *est l'origine des verbes* πορω (...)*, littéralement ouvrir le chemin, mais surtout procurer, fournir, donner.*][531]

[528] *IP*, s. 163.
[529] *IP*, s. 166.
[530] Vertaa Platon, *Pidot*, 203b–204c.
[531] *IP*, s. 66.

Tiellä oleminen kuvaa hyvin paitsi viisauden rakastamisen päämäärättömyyttä ja ennakkoehdottomuutta, myös Weilin filosofisen projektin omaa laatua; Weilkään ei varsinaisesti *asunut* missään.[532] Weilin filosofiaa voi tulkita niin, että se muodostaa ontologisen metodin, jonka tehtävä on murtaa rikki ne kuoret, jotka peittävät yksilön tarpeet, arvot ja järjen ja tätä kautta asettaa meidät yksinkertaisen, tosiolevaisen, eteen.

Esseessä *Dieu dans Platon*, ”Platonin Jumala” (joka on Eros), Weil kuvailee tällaista hanketta viitaten Platonin ”Valtion” luolavertaukseen. Vaikka luolan vankien vapautumisen tiellä on asteita, vasta auringon valon näkeminen merkitsee olemisen järjestyksen paljastumista siten, että vapautunut voi toteutua eettisenä. Vertaus esittää Weilin tulkinnan mukaan kuitenkin ennen muuta sen, miten Hyvä ja inhimillinen sekä olemassaolo ja olevainen ovat toisiinsa nähden.[533] Hyvän idea ja olemassaolo ovat koettavissa valaistumisen kokemuksena, joka vastaa auringon valon näkemistä. Valon ja sen valaisemien olioiden välillä on kuitenkin laadullinen ero. Weil kuvailee sitä tukeutuen ”Valtion” kuudennen kirjan kohtaan, joka on johdatusta luolavertaukseen. Samaan tapaan kuin aurinko ei vain tee näkyviä esineitä näkyviksi, vaan antaa niille lisäksi kasvun ja ravinnon, Hyvä ei ainoastaan tee tiedon kohteita tiedetyiksi, vaan myös antaa niille niiden olemassaolon ja olevaisuuden, vaikka ei itse olekaan olevaista, vaan jotain korkeampaa ja arvokkaampaa.[534]

Luolavertaus säteilee vaikutuksiaan Weilin ontologiaan ja eettiseen refleksioon. Hyvän idean ylitsevuotavuudella (niin sanotulla runsauden periaatteella) on Weilin platonismissa kaksi aspektia. Yhtäältä se ilmenee ajatuksena, jonka mukaan teodikeaongelma ratkaistaan katsomalla, että maailmassa vallitseva pahuus on perimmältään hyvän puuttumista, rakkaudettomuutta ja tietämättömyyttä olevaisen järjestysperiaatteesta. Toisaalta se esiintyy katsomuksena, jonka mukaan jokaisella idealla on jäljitelmänsä aistimaailmassa. Tämä merkitsee, että jokainen aito mahdollisuus toteutuu välttämättä ja että ihmisen tahto on vapaa, vaikka se ei voisi milloinkaan tahtoa toisin kuin se tekee.[535] Platonille ominainen intellektualistinen etiikka, jossa hyvä teko seuraa hyvän tietämisestä välttämättä, merkitsee, ettei kreikkalaisessa ajattelussa välttämättömän ja hyvän tahtomisen välillä ollut sellaista ristiriitaa, joka tuli filosofiseen keskusteluun uudella ajalla ja Kantin jälkeen.

---

532 Kiintoisan *kartan* Weilin eri asuinpaikoista Ranskan, Italian, Espanjan ja Iso-Britannian alueella sekä Pariisissa esittää David McLellan (1989, s. xv–xvii).

533 *SG*, s. 86–87.

534 *SG*, s. 84–85; Weilin referaatti Platonin ”Valtion” VI kirjasta, 509b.

535 Springsted 1983, s. 114–119.

Weilin mielestä suhteellinen ja vertailuhin perustuva käsitys hyvästä ja pahasta on opettanut meidät uskomaan, että asioiden hyvyys ja pahuus ovat olennaisesti tämän maailman ilmiöitä ja että mitään hyvää ja pahaa sinänsä ei ole olemassa.[536] Kuitenkin tämän vertailun tekee mahdolliseksi Hyvän idea. Sen rinnalla elää käsitys pahasta, ja niiden erottamiseen ihmisen tulisi pyrkiä. Weilin etiikkakäsityksessä keskeistä on, että vaikka Weil oli huolissaan oikeudenmukaisuuden toteutumisesta maailmassa, hän toisaalta piti hyvyyden ja pahuuden ajallisia esiintymiä vähäarvoisina ja itseään voimattomana ratkaisemaan etiikan ongelmia. Relatiivisten käsitysten vallassa etiikan ongelmista olisi turha edes keskustella, koska käsityksemme ovat sidoksissa aikaan. Weilin filosofiakäsityksen kannalta tämä merkitsee, ettei etiikka olisi hänen mielestään mahdollinen niinkään systemaattisena teoriana kuin meditatiivisena tai harjoituksen kautta opittavana tienä kohti hyveellisyyttä: sitä kokonaisuutta, jossa ei ole aikaa eikä paikkaa ja jossa suureet ja suhteet menettävät merkityksensä. Tämän mukaan eettisen muutoksen avaimet eivät liittyisi ensisijaisesti eettisiin systeemeihin, vaan ne olisivat löydettävissä ihmisten asenteiden muutoksesta. Etiikan subjektille Weilin ajatukset merkitsevät matkaa kohti Hyvän ideaa, harjaantumista Hyvän käsittämisen taidossa sekä pyrkimystä kohti näkökulmaa, jossa oivallamme hyvän elämän kokonaisuuden.

Weilin mielestä meidän tulisi siis olla ”tarkkaavaisia” ja huolehtivia sekä hyveellisen vastuun valaisemina kirkkaasti käsittää jokaisen tekomme merkitys. Peiton poistamisessa absoluuttisen Hyvän yltä meitä auttaa kauneuden, rakkauden ja hyvyyden aistiminen olevaisessa, ja kun lopulta oivallamme todellisuuden perinpohjaisen hyvyyden, on seurauksena pahan kukistuminen. Ongelma on miltei kokonaan jo ratkennut, kun oivallamme pahuuden johtuneen vain omasta näkökulmastamme, siitä, että katselimme asioita suhteellisin silmin. Emme ymmärtäneet kaiken taustalla olevaa Hyvää vaan arvioimme asioita subjektiivisesta näkökulmastamme. Tämän ajattelutavan mukaan pahassa on kyse eräänlaisesta heijastuksesta, joka on samalla tavoin epätodellista kuin auringon peilaantuminen veden pinnasta. Emmehän me sano, että on olemassa aurinko taivaalla ja aurinko vedessä, vaan on yksi ainoa aurinko, ja itse valitsemme, katsommeko kohti valoa vaiko sen kuvajaista.[537] Olennaista on, ettei paha taaskaan paljasta Hyvää, vaan abso-

---

[536] *PG*, s. 82.

[537] Vastaava ajatus auringosta ja Hyvän heijastumisesta maailmassa esiintyy islamin platonistisessa mystiikassa esimerkiksi Dzalal ad-Din Rumilla. Hänen mystisessä runoudessaan peilautumisen ajatuksen eräs tehtävä oli korostaa, että näkyvä maailma on pelkkä kaksiulotteinen *kuva* varsinaisesta todellisuudesta, jossa itsessään voi olla useampia ulottuvuuksia. Katso Varto ja Veenkivi (1996, s. 81). Toisin kuin kristillisessä mysiikassa,

luuttinen hyvän idea on Weilille lopultakin se eettinen perusta, joka tekee myös pahan käsittämisen mahdolliseksi.

Eräät Weilin soveltamaa luolavertausta ja aurinkosymboliikkaa käsitelleet tutkijat ovat katsoneet valolla olleen Weilille myös metaforallisia merkityksiä,[538] mutta yllä sanotun perusteella valon merkitys Weilille itselleen ei nähtävästi ollut metaforallinen tai symbolinen. Hänen tulkintansa Platonin filosofiasta korostaa, ettei valo symboloi todellisuutta – se *on* todellisuus. Tällä tavoin tulkittuna Platonin filosofiakaan ei ollut Weilille ensisijaisesti myytti vaan kuvasi todellisuutta sellaisena kuin se on. Onkin vaikea kuvitella, mikä olisi sen ilmeisempää ja kokemukselle välittömämmin avautuvaa kuin valo. Ajatus rinnastuu myös hyvän ideaan. Hyvän idea on kuin valo, jonka loisteessa näemme meitä ympäröivät esineet. Vaikka valo tekeekin immanentin todellisuuden näkyväksi, se muistuttaa transsendenttia hyvän ideaa siinä, että *valoa itseään* emme voi nähdä.

Platonin luolavertaus valottaa ihmisen tilannetta täydellisyyden ja epätäydellisyyden silloittajana. Weil kuvailee ihmisen asemaa kaikkeudessa kreikkalaisella käsitteellä *metaxy*, jolla hän tahtoo kiinnittää huomion ihmisen olemukseen ei-predikoitavana ja ei-substantiaalisena prosessina. Hän sanoo näin:

> Siirryttäessä pimeydestä kontemploimaan auringon valoa tarvitaan välittäjiä, μεταξψ:jä. [...] Välittäjän rooli on ensinnäkin olla puolitiessä tietämättömyyden ja täydellisen viisauden välillä, ajallisen tulemisen ja täydellisen olemisen välillä (”välillä” geometrian mielessä, sillä prosessi johtaa sielun yhtymiseen Jumalaan). Ja lisäksi välittäjän pitää vetää sielu kohti olemista, kutsua ajattelu esiin. [*Pour le passage de ténèbres à la conteplation du soleil, il faut des intermédiaires, des* μεταξψ. *(...) Le rôle de l'intermédiaire est d'une part d'être situé à mi-chemin entre l'ignorance et la pleine sagesse, entre le devenir temporel et la plénitude de l'être (”entre” à la manière d'une moyenne proportionnelle, car il s'agit de l'assimilation de l'âme à Dieu). De plus il faut qu'il tire l'âme vers l'être, qu'il appelle la pensée.*][539]

Weilin *metaxy* ei ole tiedon ja etiikan palauttamista pelkästään egoon tai transsendenttiin. Etiikka perustuu olevaisen järjestykseen, joka on annettuna ja jonka olemisen tavan tietäminen on hyvän idean trans-

---

Weilille sen enempää kuin Rumillekaan nämä eri todellisuudet eivät olleet kokonaan erotettuja toisistaan vaan saattoivat heijastuksen- tai häivähdyksenomaisesti leikata toisiaan siinä kohtaamisen ja ”kaksoisvalotuksen” paikassa, jota Weil kuvaili käsitteellään *metaxy*.

[538] Katso Little (1988, s. 61) ja Dietz (1988, s. 110–111).

[539] *SG*, s. 96.

sendoimista. Ihminen todellistuu olevaisen ja olemisen välillä. Jos tätä Weilin antropologiaa ylipäänsä voi luonnehtia heideggerilaiseksi, pitää *metaxy*-käsitteen käyttöä Weilillä verrata *tapaan*, jolla Heidegger korvasi sanan ”ihminen” sanalla *Dasein*; näiden käsitteiden *sisällön* vertailu kuvastaisi varmasti enemmän vertailun taidokkuutta kuin käsitteiden sisällöllistä yhteyttä. *Daseinin* käsite hahmottaa ihmisestä ihmisen vapaustilaa huomattavasti enemmän kuin Weilin *metaxy*. Weilin mukaan ihmisen vapaus rajoittuu Jumalan epäsuoran rakastamisen valintaan, jossa tulee määritetyksi, miten asennoidumme ontologiseen jumalaolettamukseen. Sekä jättäytymisellä että jättäytymättömyydellä on välttämättömät seurauksensa. *Metaxy*-sanan nimeävään luonteeseen liittyen Springsted toteaa, että termin *metaxy* taustalla ei ole mitään todellista teoriaa, paitsi sen sovellutus siltana transsendenttiin.[540]

Sanalla *metaxy* on kuitenkin kreikan kielessä aivan tietty merkitys, joka valaisee tiedosta tyhjentymisen ja jättäytyneisyyden merkitystä viisauden projektille. Rees tulkitsee tämän toteutuvan Weilin ajattelussa perusmerkityksessään ja selittää, että ”μεταξψ on olento, jolla ei ole absoluuttista arvoa itsessään mutta joka voi palvella välittäjänä ihmisen ja tämän rakkauden kohteen, absoluuttisen kauneuden, välillä.”[541] Tässä mielessä *metaxy* liittyy Weilin käsitykseen filosofiasta tiellä kulkemisena. Se saattaa ihmisen yhteyteen transsendentin kanssa ja luo siten sillan, jolta ihminen voi nähdä, miten eettinen elämä on sidoksissa ihmisen kokemukseen tietokykynsä rajoista.

---

540 Springsted 1983, s. 197.

541 Rees 1966, s. 76.

5.

Etiikan toteuttaminen elämässä

Käsitys Weilin filosofian loppuvaiheista jää helposti irralliseksi ja esitteleväksi, sillä hänen filosofiansa katkesi ilman päätelmiä, jääden kesken. Tästä seuraava avoimuus tulkinnoille merkitsee, että Weilin filosofiaa voitaisiin tutkia myös vertailevasti tai eteenpäin kehitellen. Tällaista tutkimusotetta olen soveltanut osittain jo edellä, ja sitä edustan myös jatkossa.

Pelkkiin vertailuihin liittyvät ongelmanasettelut saattaisivat kuitenkin yksinomaisina muodostua vain Weilin filosofian ulkopuolelta annetuiksi, mistä puolestaan helposti seuraisi Weilin jääminen pelkän esimerkkitapauksen asemaan. Weilin viimeisten ajatusten keskeneräisyydestä johtuu lisäksi se, että hänen ajattelunsa anti yleisille yhteiskuntateorioille voisi jäädä niukaksi, ja vaikutelmaa korostaisi ajatusten irrottaminen hänen filosofiansa kokonaisuudesta. Siksi tämän tutkimuksen loppuosassakin keskitytään etupäässä Simone Weilin omaan filosofiaan pyrkien sitä itseään koskevaan selvitystilaan. Vertailuja ja havainnollistamista suositaan hänen ajatustensa ytimen esiinsaamiseksi ja nykyiseen yhteiskuntafilosofiaan liittyvien merkitysten valaisemiseksi.

5.1. Eettisen elämän mahdollisuus

Viimeiseksi jääneessä teoksessaan *L'enracinementissa* Weil pohti moraalin rakentamista ihmisen ja luonnon symbioosille. Teos havainnollistaa Weilin käsitystä ihmisen ontologisesta sidonnaisuudesta ja tarjoaa aineksia Weilin vapaus- ja välttämättömyyskäsityksen ymmärtämiselle. Samalla teos vaatii muuttamaan sitä Weilin filosofiasta helposti syntyvää kuvaa, että hänen näkemyksensä yleisen eettisen teorian mahdottomuudesta muodostaa arvonihilistisen opin, jolle ei voida perustaa minkäänlaista moraalia.[542]

---

[542] Weil aloitti *L'enracinementin* kirjoittamisen kesäkuussa 1942 ja saattoi työnsä päätökseen heinäkuussa 1943, kolme viikkoa ennen kuolemaansa. Weil kertoo suunnitelmistaan jo New Yorkista Maurice Schumannille lähettämissään kirjeissä. *ÉL*, s. 185–215.

Heti alkuun on syytä todeta, ettei *L'enracinement* ole etiikan teoriaa. Mutta käsitys, jonka mukaan yleisen eettisen teorian edellyttäminen johtaa epäeettiseen tilaan, ei ole estänyt Weiliä *luonnehtimasta* moraalista yhteisöä ja esittämästä moraalisia *näkemyksiä*. Kautta koko tuotantonsa Weil pyrki tekemään tietä yhteisölliselle ihmiselle kohti inhimillistä yhteisöä, ja tämän hankkeensa Weil ankkuroi ihmiskuvaansa. Toiseuden ja transsendentin näkeminen samassa ihmisessä on eettisen elämän ehto ja samalla hyvästijättö esineellistävälle yhteisölle:

> Ihminen voi kohota yhteisön yläpuolelle vain siirtymällä transsendentin, yliluonnollisen, autenttisen hengenelämän alueelle. [*Il n'y a que par l'entrée dans le transcendant, le surnaturel, le spirituel authenthique que l'homme devient supérieur au social.*][543]

Lauseesta osoittaa viittaus *via negativan* päätepysäkille, kannanotto, mihin transsendentin herääminen esineenä olemisen kuoren alta johtaa yhteiselämässä: "yliluonnollisen, autenttisen elämän alueelle". Tämän siirtymisen tulos ei ole itsestäänselvyys, mutta kysyä voidaan myös sitä, kääntyikö Weil äärimmäisestä yhteisövastaisuudesta kohti moraalisen yhteisön mahdollisuutta – tai muuttuivatko yhteiskunnalliset helvetit paratiiseiksi Weilin filosofian finaalissa. Ensin pari huomautusta "transsendentin elämän alueesta".

Toiseuden ja transsendentin näkeminen yhdessä murtaa arvojen ylei-

---

Schumann oli Weilin elinikäinen ystävä ja luokkatoveri Alainin koulusta, eikä liene ihme, että Weilistä saattoi tulla Schumannin sihteeri Ranskan pakolaishallituksen opetusministeriöön sotavuodeksi 1943. Schumann, josta sittemmin tuli Charles de Gaullen ulkoministeri ja eräs 1960-luvun *détente*-politiikan luojista, vaikuttui pysyvästi Weilin vakavuudesta. Weil näki politiikan kysymykset suurta moraalista harkintakykyä ja vastuuntuntoa vaativana etiikan toiminta-alueena. Schumann kertoilee Weilin moraalisesta vastuusta ja poliittisesta eetoksesta vuonna 1974 julkaisemassaan teoksessa *La mort née de leur propre vie – Péguy, Simone Weil, Gandhi*.

"*L'enracinement*" on Weilin keksimä uudissana, joka voitaisiin kääntää "juurettamiseksi", "juurruttamiseksi" tai "juurten kasvattamiseksi". Se on vastakohta eräälle toiselle Weilin lanseeraamalle termille, eli käsitteelle "*déracinement*", jonka merkitys on 'juurten katkaiseminen' tai 'juurilta kiskotuksi tuleminen'. Rees 1966, s. 114.

Weilin *L'enracinement*-teoksesta sodan jälkeen kirjoittanut Ivo Malan luettelee (1956), mihin kaikkeen Weilin käsite '*l'enracinement*' voi tarjota vastauksen: kulttuurin juurettomuuteen (*déracinement de la culture*, s. 83), maantietelliseen juurettomuuteen, (*déracinement géographique*, s. 42), talouden juurettomuuteen (*déracinement écomonique*, s. 42) ja yhteiskunnalliseen juurettomuuteen (*déracinement social*, s. 42). Ovatpa joukossa uskonnon juurettomuus (*déracinement de la religion*, s. 118) ja jopa sotilaspoliittinen juurettomuus (*déracinement militaire-politique*, s. 42)! Vakavasti otettavia yhteiskuntafilosofian aineksia ovat Weilin *L'enracinementista* löytäneet Davy (1966), Nevin (1991, s. 311–383) ja Patton (1989).

543 *PG*, s. 184.

sen määriteltävyyden ja osoittaa sopimuksenvaraisen arvohierarkian keinotekoisuuden. On syytä huomata, että Weilillä toisen ihmisen kokemusmaailman näkemisestä transsendenttina ei seuraa vaatimusta *sopia arvoista*. Yhteiskuntasopimuksen mahdottomuus perustuu siihen, että Weil näkee arvoista sopimisen perimmältään valtasuhteen pysyttäjänä.

Olennaisempi, Weilin filosofian sisäinen kysymys on se, mikä takaisi, ettei toisen ihmisen ja transsendentin näkeminen yhdessä johda takaisin vallan kehään; onhan ajateltavissa, että ihminen voi antaa transsendenttina näyttäytyvälle toiseudelle myös sellaisen tulkinnan, joka mahdollistaa mielivallan toiminnassa. Jos toisen ihmisen tahto näkyy transsendenttina, suhteeni toiseen on aina olettamuksenvarainen, ja tuo olettamus puolestaan on välttämätön, jotta voisimme ylipäänsä toimia.

Onko eettisellä toimijalla mitään *perustetta* sille, ettei oletus johdakin toisen ihmisen väkivaltaiseen määrittelemiseen ja suista ihmisiä vallan pyörteeseen? Ihmisen situaation kannalta tämä merkitsee sen kysymistä, miksi ihmisen pitäisi ylipäänsä valita autenttisesti saati valita toistuvasti vaihtoehto, jonka mukaisesti ihminen jättää pois ontologisen olettamuksen ja jää kontemploimaan ”tyhjiötä”. Tähän kysymykseen Weil ei vastaa, ja syy on arvattavissa: mitään kriteeriä ei ole. Tässä suhteessa ihminen on vapaa. Koska kukaan ei voi valita toisen puolesta, vastuu valinnan tuloksesta lankeaa kokonaan itselle.

Vulgaarimarxilaisia deterministejä Weil varoitteli kohoamasta unelmiensa siiville.[544] Entä nousiko Weilin oma ajattelu pilviin ”transsendentin, yliluonnollisen, autenttisen elämän” alueelle siirtymisen myötä? Weilin näkemys, jonka mukaan sisällöllinen eettinen teoria on mahdottomuus ja toinen näkyy absoluuttisesti vapaana toisena, ei implikoi muuta kuin anarkistisen, täysin vapaasti määräytyvän tilan. Weil toteaakin, että ”[...] näin syntyvällä tilalla ei ole mitään perustaa. [(...) *elle n'est fondée sur rien.*]”[545]

Weil aavisteli filosofiansa irtautuneen liiaksi käytännön kysymyksistä, ja epäilyn taustalla häivähteli epävarmuus, onko näkemys ihmisestä autenttisia valintoja tekevänä sittenkään pitävä. Erityisesti Weilin huolena ovat *arvot*. Jos arvot määräytyvät yksilöllisesti ja jos arvoista sopiminen on mahdotonta, voidaanko arvojen katsoa kiinnittyvän ylipäänsä mihinkään?

Voi siis nähdä, että Weilin huoli arvoista kuvastaa sisällöllisen etiikan vaatimusta. Lontoon-aikaisissa kirjoituksissaan Weil pyrki löytämään joitakin objektiivisia takeita inhimillisen yhteisön toteuttamiselle. Weilin pohdinnat siitä, miten ihminen voisi *tehdä* hyvää, tekivät hänestä

---

544 Katso *OL*.

545 *E*, s. 12.

erään 1900-luvun merkittävimmän hyve-etiikan kriitikon ja uudelleenluojan.[546]

5.2. Uuden moraalin juuret

L'enracinementissa Weilin pääkysymykseksi nousi, voidaanko yleiset arvot edellyttää ilman, että on tingittävä ihmisten vapaudesta ja yksilöllisyydestä sekä pyrkimyksestä sulkea pois normatiivinen etiikka. Useinhan ajatellaan, että yleisten arvojen tai yleisen ja kaikille yhtäläisen arvouniversumin pitäisi jollakin tavoin sitoa tai velvoittaa yksilöitä. Weilin muotoilema ratkaisu on kiintoisa, koska siinä arvojen sallitaan määräytyvän täysin yksilöllisesti, mutta samalla arvot sidotaan ihmisenä toteutumisen yleisiin humaaneihin ehtohin. Ihmisenä todellistumisen välttämättömien edellytysten katsotaan siis määräävän yksilöille arvot, mutta näiden arvojen valitseminen "omiksi arvoiksi" puolestaan voi sisältää subjektiivista harkintaa ja variaatioita. Keskeinen käsite *L'enracinementissa* on 'tarve'; tarpeet määräävät ihmisenä olemisen rajat ja luovat perustan arvoille.

Tarpeen käsitettä on etiikassa käsitelty vähän, eikä sitä voida pitää sen paremmin arvokäsitteenä kuin normikäsitteenäkään vaan pikemminkin antropologisena käsitteenä. Huomion kiinnittäminen ihmisen tarpeisiin ei kuitenkaan ole niinkään uutta kuin unohdettua; Weil ilmoittaa vaikutushistoriansa polveutuvan Platonin "Valtiosta".[547] Tarpeita on käsitelty myös marxismissa, ja eräänä syynä tarpeen käsitteen hautautumiseen 1900-luvulla voi pitää sitä, että koko käsite tuntuu helposti naiivilta: "tarpeella" kun voidaan selittää melkein mitä tahansa, eikä tarpeilla näytä olevan rajoja. Tosiasiassa jo marxilaisessa ajattelussa kiinnitettiin huomiota ihmisten todellisiin ja keinotekoisiin tarpeisiin. Marxismin tarkoitus oli luoda yhteiskunta, jossa perustarpeet voitaisiin tyydyttää. Jos Weilin filosofiaa haluaisi seksualisoida tai korostaa hänen mystikonpiirteitään, näkyisivät tarpeen käsitteen kautta tietysti myös sukupuolielämään liittyvät tarpeet. Mutta tarpeen käsite on laajemmin ottaen yhteiskuntafilosofinen, ja sellaisena Weil sitä käsittelee

---

546 Weilin ajattelun aatehistoriallisia juuria ja sen moniaineksisuutta on kartoittanut italialainen Domenico Canciani marxilaiseen retoriikkaan viittaavin kääntölausein teoksessaan *Simone Weil prima di Simone Weil* vuodelta 1983. Totta on, että Weilille ominainen käytännöllinen filosofia ja hänen filosofiset käytäntönsä ovat eläneet buddhalaisuudessa, stoalaisuudessa, epikurolaisuudessa, kantilaisuudessa ja marxismissa ennen Simone Weilin "praktisen järjen primariteetin" inkarnoitumista vuosisadallemme. Katso myös Luoma (1979, s. 336). Myös edellä mainittujen aatteiden elävöittäjänä Weil toimi oman filosofiansa mukaisena ja ajallemme harvinaislaatuisena "välittäjänä", *metaxynä*.

547 *E*, s. 237.

teoksessaan.

Weilin käsitys moraalisen yhteiselämän perustasta vastaa Platonin näkemystä, jonka mukaan valtio syntyy ihmisten tarpeista ja siitä, kuinka niiden tyydyttäminen yhteiskunnassa järjestetään. Pääpiirteissään Weilin ajattelu seuraa Platonin idealistista arvo-objektivismia. Platon ilmaisee tämän moraali- ja valtiokäsitystään perustelevan ydinkohtansa siten, että ”valtion syntyminen johtuu käsittääkseni siitä, että meistä kukaan ei tule toimeen yksinään, vaan jokainen on monenlaisten asioiden tarpeessa.”[548] Toisaalta tarpeen käsite kuuluu vaikutteisiin, jotka ovat suodattuneet Weilin ajatteluun Marxilta. Eksplisiittisesti käsite esiintyi jo vulgaarimarxilaisen determinismin kritiikissä:

> Pelkkä toivominen ei ole mitään; meidän on tunnettava ne materiaaliset olot, jotka määräävät mahdollisuutemme toimia; ja yhteiskunnassa nämä olot tulevat määritellyiksi sen kautta, kuinka ihminen noudattaa materiaalisia välttämättömyyksiä pyrkiessään täyttämään tarpeitaan, toisin sanoen tuotannon tavassa. [*Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilitiés d'action; et dans le domaine social, ces conditions sont défines par la manière dont l'homme obéit aux nécessités matérielles en subvenant à ses propres besoins, autrement dit par le mode de production.*][549]

Marxin ja Platonin vaikutteet loivat Weilin ajattelussa sekä haasteen että ainekset sen kysymiseen, voiko olla olemassa yhtäältä sellaisia arvoja ja hyveitä, joista ihmiselämän kokonaisuus voitaisiin johtaa, ja toisaalta sellaista yleistä ja kaikkia ihmisiä samanaikaisesti koskevaa elämänpiiriä, joka sallisi yksilöllisen toiminnan ja jopa yhteiskuntarakenteeseen ja ihmisen luonteeseen sisältyvän ristiriitaisuuden ilman lakkaamattomia muutospaineita. Tällainen yhteiskunta olisi samalla sekä konservatiivinen että liberaali. Sellaisena se edellyttäisi ihmisiltä ainakin rehellisyyttä, velvollisuudentuntoa ja erilaisuuden hyväksymistä.

Kolmas lähde, josta Weil ammentaa *L'enracinementin* aineksia, on Kantin velvollisuusetiikka. Tarpeet, arvot ja velvollisuudet lankeavat tässä ”ihmiskunnalle suunnatun velvollisuusjulistuksen johdannossa” (*prelude a une déclaration des devoirs envers l'être humain*)[550] yhteen. Weil näkee, että vaikka ihminen on uskonnollisesti, poliittisesti ja filo-

---

548 Platon, ”Valtio II”, 369b. Tarpeen käsitettä on nykyajan filosofiassa analysoinut Georg Henrik von Wright, joka artikkelissaan ”Tarpeesta” (1984) niin ikään toteaa käsitteen jääneen vähälle huomiolle moraalifilosofian piirissä.

549 *OL*, s. 67.

550 *E*, teoksen alaotsikko.

sofisesti vapaa, hänellä on itseään ja toisia ihmisiä kohtaan aitoja velvollisuuksia, jotka kasvavat ihmisten tarpeista. Tämä merkitsee, ettei ihmisten keskinäinen oikeudenmukaisuus voi olla pelkästään sopimuksenvarainen asia, koska oikeudenmukaisuuden taustalla vaikuttavat monet käytännölliset tosiasiat ja ehdot. Näkeehän suuri osa meidänkin aikamme ihmisistä nälkää ja jopa kuolee siihen huolimatta monista oikeudenmukaisuuden julistuksista ja kansainvälisistä sopimuksista.

Oikeudenmukaisuuden toteutumista ei siis voisi jättää pelkäksi sopimisen tai julistamisen asiaksi, vaan se pitäisi nähdä absoluuttisena ongelmana, jota koskevat myös monet yhteiskunnalliset ja humaanit velvollisuudet. Tällöin velvollisuuden käsitteellä on ratkaiseva asema. Weil katsoo "luonnostaan" lankeavien yhteiskunnallisten velvoitteiden sitovan ihmisiä. Mitä tai minkälaisia nämä velvoitteet sitten ovat? Nykyajan etiikassa asioita on totuttu tarkastelemaan pääasiallisesti vain oikeuksien näkökulmasta. Tätä heijastelee myös oikeudenmukaisuuden käsite: ihmisille halutaan perustaa oikeuksia. Mutta oikeudet voivat olla voimassa vain, jos niiden kautta lankeaa myös velvollisuuksia. Oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi olisi siis tärkeää seurata tiettyjä yhteiskunnallisia velvollisuuksia. Weil kirjoittaa aiheesta näin:

> Velvollisuuden käsite käy ennen oikeuden käsitettä; jälkimmäinen on alistettu ensin mainitulle ja riippuu siitä. Oikeus ei ole voimassa itsestään vaan sitä vastaavan velvollisuuden kautta; oikeudenmukaisuus ei voi olla tosiasiassa voimassa sille, jolla on oikeuksia, vaan vain ihmisille, jotka tuntevat velvollisuuksia toisiaan kohtaan. [...] On mieletöntä sanoa, että ihmisellä on yhtäältä oikeuksia, toisaalta velvollisuuksia. Nämä sanat ilmaisevat vain eri näkökulmia. Niiden suhde on kuin subjektin ja objektin suhde. Ihmisellä erilliseksi käsitettynä on suhteessa itseensä vain velvollisuuksia, jotka ovat velvollisuuksia juuri suhteessa itseen. Toisilla on, omalta kannalta katsottuna, vain oikeuksia. Itsellä puolestaan on oikeuksia katsottuna toisten ihmisten näkökulmasta, ihmisten, joilla on velvollisuuksia itseä kohtaan. Ihmisellä, joka asuisi kaikkeuden keskellä yksin, ei olisi mitään oikeuksia, hänellä olisi pelkkiä velvollisuuksia. Vaikka oikeuden käsite on luonteeltaan objektiivinen, sitä ei voida erottaa olemassaolosta ja todellisuudesta. [*La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui.* (...) *Cela n'a pas de sens de dire que les hommes ont, d'une part des devoirs. Ces mots n'expriment que des différences de point de vue. Leur relation est celle de l'objet et du sujet. Un homme, considéré en lui-même, a seulement des devoirs, parmi lesquels se trouvent certains devoirs envers lui-même. Les autres,*

considéré de son point de vue, ont seulement des droits. Il a des droits à son tour quand il est considéré du point de vue des autres, qui se reconnaissent des obligations envers lui. Un homme qui serait seul dans l'univers n'aurait aucun droit, mais il aurait des obligations. La notion de droit, étant d'ordre objectif, n'est pas séparable de celles d'existence et de réalité.][551]

Tässä melko pitkässä ja moniselitteisessä kohdassa Weil näkee oikeuksien ja velvollisuuksien vastakkainasettelun heijastelevan konfliktia, jossa ihmisen itselleen oleminen (subjektina oleminen) ja oleminen toisille (objektina oleminen) johtavat eettisen toimijan sisäiseen ristiriitaan. Weilin näkemyksen mukaan itseä ja toisia kohtaan tunnettavien oikeuksien ja velvollisuuksien ristiriita on kuitenkin näennäinen. Koska kaikki ihmiset ovat keskenään samanlaisissa suhteissa itseensä ja toisiinsa nähden, ihmisen tilanne sosiaalisena olentona on kaikille sama. Siksi riittää tarkastella yhden ihmisen asemaa. Tällaisella ihmisellä ei Weilin käsityksen mukaan voi olla oikeuksia, sillä ei ole mitään, mihin nähden *luovuttamattomat* oikeudet olisivat voimassa. Toisaalta myöskään *etuoikeuksien* määräämistä ei voida perustella mitenkään. Sitoutuminen ”olemassaoloon ja todellisuuteen” merkitsee sitä, että tarpeet ja velvollisuudet ovat ensisijaisia suhteessa oikeuksiin.

Velvollisuudet voidaan Weilin mielestä saattaa näkyviin parhaiten yksikön ensimmäisen persoonan filosofian kautta. Juuri se on velvoittavinta, eikä ihminen voi paeta vastuutaan laumasieluisuuteen. Sen sijaan itsensä epäsubjektiiviseksi toimijaksi objektivoinut ihminen pakenee helposti vastuutaan joukkohenkisyyteen ja alkaa *vaatia* oikeuksia. Hän ei aseta kysymyksiään *minässä*, ensimmäisen persoonan kysymyksinä, joista seuraisi myös yksilön vapauden ja vastuun kirkastavia haasteita. Sen sijaan hän tulkitsee ihmisyyttä valmiiden ideaalikuvien kautta. Hän esimerkiksi vertaa itseään keskivertokansalaiselle tyypiteltyyn elämisen tai olemisen tapaan. Kyseessä on eräänlainen standardoitu ihminen, jonka käsitykset yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta saattavat nykyaikana perustua esimerkiksi bruttokansantuotteeseen tai kansantalouden kasvuprosenttiin. Niihin viitaten oikeuksia vaaditaan lähinnä omassa elämässä vallitsevien puutteiden tai virheiden paikkaamiseen, ja velvollisuudet puolestaan nähdään menetyksinä suhteessa tavoiteltuihin etuihin. Tämä liittyy siihen, mitä Weil ajatteli tavallisuuden ihanteesta ja sen varjopuolista, ja sama ”keneksi tahansa” tulemisen ongelma on luettavissa myös edellä siteeratusta tekstikohdasta. Subjektina ja objektina olemisen näkökulmat ovat Weilin näkemyksen mukaan eettisesti huonoja, sillä niissä ihminen esineellistää ja välineellistää itsensä vasta-

[551] *E*, s. 9–10.

kohtana sille, että tietoinen eettinen minä asettaisi kysymyksensä itsestä maailmaan suuntautuvina asiakysymyksinä, jotka velvoittavat siis myös häntä itseään.

Weilin näkemys ihmisen metafyysisestä asemasta on tärkeä nykyajan moraalifilosofiselle pohdinnalle sikäli, että Weil sitoi ihmisen eettisen vapauden ihmisenä olemisen ontologisiin ehtoihin. Esimerkiksi oikeudelta Weil edellyttää sen toteutumista oikeudenmukaisena tekona *pour d'existence et de réalité*, mikä kuvastaa lähinnä myöhäisen Platonin vaikutusta Weilin ajattelussa. Teema, joka Weilin ajattelusta korostuu, on se, että hänen mielestään filosofisen etiikan umpikujista ja dilemmoista voitaisiin luontevimmin irrottautua kiinnittämällä katseet yhä tiiviimmin eettisten toimijoiden asenteisiin ja arvoihin sekä eettisen toiminnan päämääriin erotuksena pelkän laskelmoinnin ja puntaroinnin periaatteista.[552] Huomion kiinnittäminen vain jälkimmäisiin peittää helposti alleen kysymyksen, mikä oikeastaan *on* hyvää ja tavoiteltavaa ja mihin yhteiskuntaa kehitettäessä loppujen lopuksi pitäisi pyrkiä. Koska arvojen ja asenteiden määrittämisessä on kyse etiikan perustuksesta, on selvää, että Weilin edustama eettisen suunnan etsiminen ja osoittaminen merkitsivät jo hänen omana aikanaan kovaa haastetta sekä ammatikseen filosofisia kysymyksiä pohtiville että kaikille eettisille toimijoille. Weilin antama vastaus (ja samalla esimerkillinen panos tämän haasteen vahvistamiseksi) oli hänen oma elämänsä. Weilin osoittamassa valossa ei ole parempaa tietä etiikan toteuttamiseen ja hyvän elämän elämiseen kuin *elää hyvin*. Weilin samoin kuin myös Kantilta tunnetun ajatuksen mukaan maailmassa tai sen ulkopuolella ei ole ajateltavissa mitään, mitä voitaisiin pitää rajoituksetta hyvänä, paitsi hyvä tahto. Aivan riippumatta siitä, minkä aseman nämä filosofit antoivat tahtomiselle sinänsä, joka tapauksessa etiikan olisi Weilin mielestä rakennuttava myös jatkossa pyyteettömän hyvän tekemisen varaan. Vailla osoittelevuuden tai moralisoinnin painolastia Weilin etiikkakäsityksen voisi *mutatis mutandis* lausua maksiimina niin, että ”jos haluat muuttaa koko maailman, *ole hyvä* ja aloita itsestäsi!”

Yllä lausuttuun liittyen Weilin yhteiskuntafilosofia ei ole jäänyt täysin huomiotta analyyttisessäkään moraalifilosofian tutkimuksessa. Peter Winchin (1989) lisäksi Alastair MacIntyre on kiinnittänyt ”nietzscheläiseksi” luonnehdittavan hyve-etiikan luonnostelmassaan *After Virtue* (1981) huomiota Weilin ajatteluun. Sekä Weilin että MacIntyren ajattelussa ihmisten oikeuksien ja velvollisuuksien välillä nähdään tietyt situaatioon sidotut punokset. MacIntyren tulkinnassa Weilin konspioima moraali on yhtenä esimerkkitapauksena siitä, miten yhteiskunnallinen

---

[552] Vertaa *ÉHP*, s. 322.

etiikka voitaisiin rakentaa kreikkalaisen antiikin antaman mallin mukaiseksi. Hän kutsuu sellaista yhteisöä ”herooisen yhteisön” (*heroic society*) nimellä ja kuvailee sitä toteamalla, että moraali ja sosiaalinen rakenne ovat faktisesti samaa herooisessa (eli sankarillisessa) yhteisössä.[553]

Tämän ajattelun mukaan ei ole olemassa moraalia yhteiskunnallisista oloista irrallisena, vaan arvottamiskysymykset ovat aina kysymyksiä sosiaalisista faktoista. Tällaisessa yhteisössä yksilön velvollisuudet perustavat yhteisön sosiaalisen rakenteen. Ihmisellä voi olla velvollisuuksia suhteessa sekä itseensä että toisiin, mutta ne eivät ole luovutettuja vaan luonnostaan lankeavia, mistä johtuu, että jokaisella ihmisellä pitää olla annettu *asema* tarkoin rajatussa sosiaalisten asemien järjestelmässä. Tästä syntyvän viidakon lain MacIntyre tulkitsee niin ankaraksi, että yhteisön ulkopuolelle joutuminen johtaa yksilön väistämättömään tuhoon. Vastaavasti yksilöiden lipeäminen velvollisuuksistaan merkitsee aikaa myöten yhteisön turmiota. Tilannetta, jossa tuhon voimat pääsevät valloilleen, MacIntyre kuvailee viitaten Weilin tulkintaan *Iliaasta* ja yksittäisen ihmisen asemasta homeerisen ajan hyve-etiikassa.[554]

Tätä kautta nimitys ”*heroic society*” tulee ansiosta. Herooiselle yhteisölle tunnusmerkillistä on, että vallitseva tila on viime kädessä yksilöiden valintojen tulosta. Vastuuta yhteisön moraalin rämettymisestä ei voi vierittää itseltä pois. MacIntyre toteaakin kreikkalaisen antiikin yhteisöllisyyskäsityksen noudatelleen paljolti nykyajan eksistentialismin suuntaviivoja: herooisessa yhteisössä ihminen on sitä mitä hän tekee.[555] Tämä vastaa Weilin tulkintaa ihmisenä olemisesta sikäli, että ihminen on joka tapauksessa varsinaistumassa siksi, mitä ihmisen (kunkin tietyn ihmisen) tulee omista lähtökohdistaan edeten olla.

Yhteiskunnallisiksi kannanotoiksi nähtyinä Weilin ajatuksia voi tulkita niinkin, että hänen näkökulmastaan modernin ajan yhteiskunnalliset vastakohtaisuudet eivät loppujen lopuksi poikkea kovinkaan paljon homeerisen ajan sotien ja Perikleen Ateenan kukoistuksen kauden vastakohtaisuudesta. Eroksi antiikkiin paljastuu vain se, että omalle ajallemme velvollisuuksien seuraaminen ja sitä kautta ihmisyyden päämäärän toteuttaminen on käynyt suhteellisesti harvinaisemmaksi.

---

[553] MacIntyre 1981, s. 116.

[554] Emt., s. 120. Vertaa *SG* (s. 18).

[555] MacIntyre 1981, s. 115.

5.3. Tarpeet, arvot ja velvollisuudet

Kysymystä, millaisena uusi, ihmisen velvollisuuksille perustettava moraali pitäisi sitten nähdä, Weil hahmotteli teoksensa *L'enracinement* alussa. Hän määrittää ihmisen suhdetta velvollisuuksiin näin:

> Velvollisuuksien kohde kaikilla inhimillisen toiminnan alueilla on ihminen. Jokaista ihmistä kohtaan on olemassa velvollisuuksia vain siksi, että hän on ihminen, ilman että minkään muun ehdon tarvitsee toteutua. [*L'objet de obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune autre condition ait à intervenir.*][556]

Sitaatti vahvistaa, että velvollisuudet koskevat paitsi itseä, myös toisia ihmisiä, ja ilmentää käsitystä, jonka mukaan ne lankeavat luonnostaan, ovat siis välttämättömiä. Tässä yhteydessä Weilin käsitys eettisen valinnan tilanteesta näyttää täydentyvän aspektilla, joka valottaa valinnasta "välttämättömyyksien" valitsemisen tapaa koskevaa osaa. Weilin ajatusta voidaan tulkita niin, että suhde välttämättömyyksiin muodostuu ehdolliseksi. Ihmisellä on ihmisenä toteutumiselle välttämättömiä ehtoja, joiden puitteissa hän on vapaa joko elämään niiden mukaisesti tai lyömään ne laimin. Kysymykseen, millä perusteella elämä omien velvollisuuksien mukaan *pitäisi* valita, Weil ei vastaa: kantilainen hyvä tahto ei kelpaa pontimeksi sen enempää kuin Tuomaan *bonum est faciendum* -muotoilukaan. Moraalisessa valinnassa ihminen tyhjentyy kaikesta tahdosta ja jättäytyy sille, minkä hän kokee velvollisuudekseen. Jättäytymisen yksinkertaisuutta korostaa se, että Weil lähestyy ihmisen tilaa kiinnittäen velvollisuudet ihmisen tarpeisiin:

> Velvollisuudet, ovatpa ne suhteellisia, ikuisia tai muuttuvia, suoria tai epäsuoria suhteessa inhimilliseen toimintaan, kaikki vastaavat poikkeuksetta ihmisen elämälle välttämättömiä tarpeita. [*Les obligations, inconditionnées ou relatives, éternelles ou changeantes, directes ou indirectes à l'egard des choses humaines dérivent toutes, sans exception, des besoins vitaux de l'être humain.*][557]

Ajatuksen tietty tiukkuus herättää kysymyksen, onko tällainen filosofia jo liian arkaistista, kansojen ja kuppikuntien perään haikailemista, vai

---

[556] *E*, s. 11.
[557] *E*, s. 15.

olisiko peräti niin, että ajatus muodostaisi jalustan hyvinkin humaanille etiikalle. Tämän mukaanhan arvot johdetaan ihmiselle ajatelluista yleisistä tarpeista, ja tarpeille perustetaan myös eettiset velvollisuudet.

Weil luonnehtii tarpeita elämälle välttämättömiksi. Lisäksi ne ovat universaaleja ja absoluuttisia. Tarpeiden absoluuttisuuden ja valinnan ehdollisuuden välillä ei ole välttämättä ristiriitaa: velvollisuudet sinänsä näkyvät absoluuttisina, mutta ihmisen tehtäväksi jää päättää, seuratako velvollisuuksiaan vai ei, toisin sanoen kohoatako todelliseksi itsestään tietoiseksi ihmiseksi vai suistuako esineeksi. Velvollisuuksien universaalinen ja absoluuttinen luonne ja myös kollektivismin kritiikki saavat vahvistusta seuraavasta:

> Velvollisuudet koskevat vain ihmisiä. Siten yhteisöillä ei voi olla velvollisuuksia. Mutta ne ovat voimassa kaikille, jotka muodostavat yhteisön, palvelevat, johtavat tai edustavat sitä, yhtä hyvin yhteisöön kuuluvina kuin siitä riippumattomina. Kaikkia ihmisiä sitovat samat velvollisuudet, vaikkakin niitä vastaavat eri toimet eri tilanteissa. [*L'obligation ne lie que les êtres humains. Il n'y a pas d'obligations pour les collectivités comme telles. Mais il y en a pour tous les êtres humains qui composent, servent, commandent ou représentent une collectivité, dans la partie de leur vie liée à la collectivité comme dans celle qui en est indépendante. Des obligations identiques lient tous les êtres humains, bien qu'elles correspondent à des actes différents selon les situations.*][558]

Myös tämä toteamus on häkellyttävän individualistinen. Yhteisöillä ei voi sen mukaan olla velvollisuuksia, jos ei kohta oikeuksiakaan, ja ajatus pitää kutinsa suureen osaan sellaista anarkistista yhteiskuntateoriaa, jossa yhteisöillä katsotaan olevan vain ne oikeudet ja velvollisuudet, jotka yksilöt niille vapaaehtoisesti luovuttavat. Etiikan ja moraalin polttopisteessä on siis tietoinen ja toimintakykyinen yksilö. Mutta myös sitaatin loppu on tärkeä Weilin etiikan kontekstualististen piirteiden hahmottamiselle. Hänen näkemyksensä mukaan velvollisuudet ovat universaaleja, mutta niiden *sisältöä* ei voi määritellä yleispätevästi. Vaikka ihmisen tarpeet pätevät yleisesti, niiden merkitystä toiselle ihmiselle ei voi valita. Ihmisen on itse annettava tarpeiden määräämille velvollisuuksilleen tulkinta eri tilanteissa. Toisaalta on syytä palauttaa mieleen perusvalinta: tarpeiden seuraaminen ja laiminlyöminen ovat ihmisen vapauden kulminaatiopiste. Tätä kautta vapauden tapahtuma hahmottuu *L'enracinementissa* kaksiportaiseksi: ensimmäisessä (1) vaiheessa ihminen valitsee tarpeidensa mukaisen elämän ja tarpeiden laiminlyömisen välillä ja toisessa (2) antaa tarpeille tilannekohtaisen merkityksen.

---

[558] *E*, s. 10–11.

Vastaavalla tavalla voidaan ajatella, että ihminen ensin valitsee tietyt arvot (jotka oman apriorisuutensa vuoksi ovat väistämättä annettuja, jotta moraali ylipäänsä olisi mahdollista) ja toisessa vaiheessa hän ikään kuin värittää hänelle toimitetun piirustuskirjan antaen kullekin hahmolle (tai arvolle) omanlaisensa ulkoasun ja sisällön. Hän siis toteuttaa moraalista harkintaa kahden tason refleksiossa, jossa yleiset arvot luovat pohjan etiikalle mutta jossa jokaisen ihmisen on lisäksi annettava arvoille tietynlainen tulkinta omassa tilanteisiin sitoutuvassa elämässään.

Tässä valinnassa jälkimmäisen aktin mahdollisuus edellyttää ensimmäisen aktin toteutumista tietyllä tavoin, ja David McLellanin osoittamassa valossa tilanteen rakenne polveutuu Weilille Marxin tai Hegelin dialektiikasta:[559] ensimmäinen negaatio on asetettava kohdalleen tavalla, jolla toinen tulee mahdolliseksi. Vertailun vuoksi voi panna merkille, että myös Sartrella moraalinen valinta koostuu ”kahden tason refleksiosta”. Sen mukaan moraalin alkukohta on itsensä valitseminen vapautena. Vasta tämä tekee arvojen valinnan ”omiksi arvoiksi” mahdolliseksi. Sartren moraalin teoria on kuitenkin ensisijaisesti muunnelmaa Husserlin fenomenologian ensimmäisen ja toisen intentioimisen suhteesta, toisin kuin Weilin.[560] Ylimalkaan voi todeta, että moraalisen aktin kaksitasoisuus näyttää esiintyvän sekä Weilin että Sartren näkemyksessä inhimillisen vapauden hahmottamisesta.

Jo pelkästään yllä siteeratuista kohdista käy ilmi, että Weil käyttää tarpeen, arvon ja velvollisuuden käsitteitä suoraan, määrittelemättä niitä. Usein ne esiintyvät myös toistensa synonyymeinä. Weilin ajattelu tuskin tarjoaa mitään sille, joka odottaa häneltä edes yhtä metaetiikan tunnusmerkit täyttävää definitiota. Toisaalta ei liene syytä olettaa, että Weilin esittämä etiikan kritiikki tavoittelisi metaeettisiä teorioita. Sikäli kuin Weil kommentoi etiikkaa, hän liikkuu puheenvuoroissaan normatiivisen etiikan alueella. Weil ei pyri esittämään etiikan teoriaa, vastustaa ”yhteismitallistamista” ja puolustaa minässä asetettavan näkökulman oikeutusta ulkokohtaisten asetusten yli. Kysymys, *onko* ihmisen tila ai-

---

[559] McLellan 1989, s. 72–77, 107 ja 176. Katso myös Blum ja Seidler (1989, s. 125).

[560] Saint-Sernin 1988, s. 139–141. Katso myös Nevin (1991, s. 228) ja Stenqvist (1984, s. 62) sekä Sartren filosofiasta esimerkiksi Olli-Pekka Lassilan teosta *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa* (1987, 119–120) sekä Esa Saarisen teosta *Sartre – Pelon, inhon ja valinnan filosofia* (1983 s. 25–82). Toisaalta Weilin rinnastaminen Sartreen tai hänen yhdistämisensä ylipäänsä mihinkään 1900-luvun filosofiaan on ongelmallista siksi, että Weil ei perustanut filosofiaansa yhteenkään tunnettuun tieto- tai tietoisuus*teoriaan*, jotka syntyivät 1800-luvun lopulla. Toisaalta tämä Weilin epäajanmukaisuus saattaa myönteisessä valossa nähtynä tuoda esille Weilin ja hänen aikalaistensa suosimien *diskurssien* eroa ja sitä kautta luoda edellytyksiä myös Weilin oman filosofiakäsityksen ymmärtämiselle.

dosti Weilin kuvailema vapaustila, jää tässäkin vastausta vaille. Ihmiskäsitystä, jonka Weil luonnostelee *L'enracinementissa*, voidaan kuitenkin järjestää seuraaviin toteamuksiin.

1) Ihmisellä on luonnostaan elämälle välttämättömiä tarpeita. Nämä tarpeet ovat fyysisiä ja henkisiä. Ne luonnehtivat ihmisenä toteutumisen ehdot ja ovat universaaleja. Ihminen tarvitsee sellaista, mitä ilman ihmisen ei ole *hyvä* olla.

2) Tarpeet määräävät sen, mitä pidetään arvokkaana. Arvokkaana pidetään Weilin näkemyksen mukaan sellaista, mitä tarvitaan.

3) Ihmisen on voidakseen toteutua ihmisenä tiedettävä, mitä elämälle välttämättömät tarpeet ovat. Ihmisenä toteutuminen on siten ehdollista.

4) Moraalisen valinnan tilanne on kaksiportainen. Ensimmäisessä vaiheessa ihminen valitsee, elääkö tarpeiden määrittelemien arvojen luonnehtimien velvoitteidensa mukaisesti vai ei. Toisessa vaiheessa ihminen ymmärtää näin konspioitujen arvojen velvoittavan luonteen ja antaa niille tilannekohtaisen tulkinnan. Eri tilanteet voivat edellyttää erilaista toimintaa.

5) Moraalisen valinnan tapahtumalle on ominaista, että vaikka tarpeet voivat olla myös toisen ihmisen tarpeita, jotka kohdistuvat itseen, ja vaikka tarpeet ovat universaaleja, niiden sisältöä ei voida määritellä yleispätevästi. Ihminen voi käsittää sekä omat tarpeensa että toisten tarpeet vain toimiessaan täysin vapaasti. Lisäksi perusvalinta tarpeiden luonnehtimien velvollisuuksien seuraamisen ja laiminlyömisen välillä on vapaa. Valinnasta riippuu, toteutuuko ihminen humaanina ihmisenä vai painuuko hän vallan välikappaleeksi, esineeksi, jolla ei ole yhteiskunnallista tietoisuutta.

Edellä olevien toteamusten voidaan katsoa vastaavan tämän tutkimuksen tehtävänasettelussa esitettyyn väitteeseen, jonka mukaan Weilin eettinen ajattelu pyrki olemaan samanaikaisesti sekä variaatioita sallivaa että antropologisesti universaalia. Toisaalta jatkuvasti on syytä pitää mielessä, että Weilin *L'enracinementissa* edustamaa ajattelua ei tule pitää niinkään systemaattisen etiikan tunnusmerkit täyttävänä etiikan teoriana kuin vain suuntaa osoittavana eettisen ihmiskuvan luonnoksena, jonka tehtävä oli muistuttaa ihmisenä olemisen henkisistä ja aineellisista ehdoista sekä pitää yllä eettisen tietoisuuden kirkasta-

maa moraalista valppautta. Tässä mielessä Weiliä voitaisiin pitää eräänlaisena humanismin airueena oman aikamme filosofiassa, ellei hän itse olisi ollut niin epäsuopea ja torjuva ihmiskeskeisiä aatteita ja oppijärjestelmiä kohtaan kuin hän uskontokritiikeissään oli.

Kulttuurikriittisen kautensa kirjoituksissa Weil arvosteli eettistä universalismia viitaten ihmisten yksilöllisyyden ja arvojen yleispätevyyden ongelmiin. Myöhäiskauden teksteissään hän pyrki uudistamaan universalismin käsitettä viittaamalla siihen, että yleisyyden vaatimus pitäisi entistä tiiviimmin kytkeä ihmisen biologisten ja fyysisten tarpeiden muovaamaan materiaaliseen perustaan. Weilin mielestä yksilön kokemuksen ja arvojen ristiriidattomuus edellyttäisi sitä, että ihmiset lakkaisivat vaatimasta arvojen yleispätevyydeltä yliyksilöllisyyttä ja välitettävyyttä. Weilin kaavailema yhteiskunta perustuisi siis kaikille ihmisille yhteiseen biologiseen rakenteeseen, jossa universaalit tarpeet luovat meille arvot; arvojen ja epäarvojen ero vastasi Weilille todellisten ja keinotekoisten tarpeiden eroa.

5.4. Tarpeet ja luonto

Totesimme yllä, että Weilin mukaan moraalista tilaa luonnehtii anarkia. Se seuraa yhtäältä siitä, että ihminen on radikaalilla tavalla vapaa. Toisaalta vapaudesta seuraa myös tiettyjä velvoitteita. Miten huomion kiinnittäminen tarpeisiin muuttaa tilannetta? Jos ihmiset valitsevat tarpeidensa sisällön tilannekohtaisesti, eikö juuri se tee mahdolliseksi mielivaltaisen vetoamisen tarpeisiin, jolloin ihmiset eivät vain toimi *an arkhé* vaan voivat myös käyttää ”tarvetta” mielivallan välineenä? Tuloksena on sekasorto elämässä. Weilin näkökulmasta tällainen johtopäätös johtuisi tulkitsijan hätiköinnistä. Tarpeiden näkeminen mielivaltaisesti määrittyvinä olisi kaukana Weilin tavasta käsittää tarpeet. Tarpeet sitovat moraalia ihmisen kokemuksellisuuteen niin, että tarpeet piirtävät myös ihmisten ympärille rajat. Jos tarpeisiin voisi vedota mielivaltaisesti, kysymyksessä ei olisi *aito* tarve. Vaikka tarpeiden mukaisen elämän valinnut valitsee myös tarpeidensa sisällön, tarpeilleen perustavaa odottaa fakiirin elämä.

Weilin ajatus tarpeiden rajallisuudesta perustuu näkemykseen aidoista ja keinotekoisista tarpeista. Kuten Platon, Weilkään ei katso, että välttämättömän ja hyvän tahtomisen välillä olisi ristiriitaa. Toisaalta aitojen tarpeiden ”aitouden” kysyminen johtaisi samaan kuin ”hyvän hyvyyden” tai ”järjen järkevyyden” kysyminen, toisin sanoen hedelmättömään kehään, johon ei olisi olemassa mitään tyydyttävää ratkaisua. Kuitenkin jollain tietyllä tavoin asiat aina lopultakin ovat, ja Weilin näkökulmasta katsottuna ihmisille *on* olemassa asioita, jotka ovat aitoja,

hyviä ja todellisia. Niinpä aitojen tarpeiden seuraaminen ”kasvattaa”, kun taas keinotekoisien tarpeiden kehittely ”myrkyttää” ihmisenä olemisen juuret, kuihduttaa aidot tarpeet ja johtaa haltuunoton pyörteeseen. Siksi ”[m]eidän pitää erottaa ravinteet, jotka kasvattavat sielua, myrkyistä, jotka toisinaan luovat illuusion, että nämä valloittavat paikan edellisiltä. [*Il faut aussi distinguer des nourritures de l'âme les poisons qui, quelque temps, peuvent donner l'illusion d'en tenir lieu.*]”[561]

Tästä heideggerilaisesta lauseesta kuvastuu Weilin ajatus, jonka mukaan rajoittuminen aitoihin tarpeisiin merkitsee, ettei toiminta ryöstäydy haltuunoton ylivallaksi. Jo lauseen sananvalinta antaa viitteitä siitä, että tarpeet liittyvät ihmisen luontosuhteeseen. Ajatus saa jatkoa juurtumisen ideassa. Valitessaan aidot tarpeensa ihminen ei ylitä luonnon asettamaa rajaa, tasapainon periaatetta, johon Weil viittasi antiikin analyyseissään geometrisen oikeuden ja Nemesiksen termein.[562] Tasapaino ihmisen ja luonnon välillä on mahdollinen vain, jos ihminen ”juurtuu” tarpeisiinsa, toisin sanoen valitsee aidot tarpeensa eikä muuta. Juurtumisella on koko ihmisen situaatiota koskevia ulottuvuuksia:

> Ihmisellä on juuret, kun hän osallistuu aidosti, aktiivisesti ja luonnonmukaisesti yhteisöön, joka pitää yllä tiettyjä perinteitä ja tiettyjä tulevaisuutta koskevia odotuksia. Tämä osallistuminen on luonnonmukaista, koska se seuraa itsestään paikan, syntymän, ammatin ja sosiaalisen ympäristön tekijöistä. Jokainen ihminen on monen juuren tarpeessa. Hänen pitää käytännöllisesti katsoen ottaa koko moraalinen, älyllinen ja henkinen elämänsä vastaan sen ympäristön välityksellä, jonka luonnollinen osa hän on. [*Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.*][563]

Se, missä määrin tämä on marxilaista utopiaa, unelma palautetusta paratiisista, jossa ”kaikki saavat tarpeidensa mukaan ja kaikille annetaan kykyjensä mukaan”, ei käy ilmi sitaatista. ”Älyllisen ja henkisen elämän” sidos ”ympäristöön, jonka luonnollinen osa” ihminen on, ei mitenkään itsestään selvästi yhdisty marxilaiseen ajatteluun. Toisaalta

561 *E*, s. 17.
562 *SG*, s. 22.
563 *E*, s. 61.

Weilin ajattelun päämäärät eivät ole kaukana marxilaisista tavoitteista.[564] Erityisesti nuo tavat näkyvät Weilin ajatuksessa, miten tarpeiden tyydyttäminen kävisi päinsä ihmisen ja luonnon tasapainoa rikkomatta.[565] Jo marxilaisen determinismin kritiikissä hän kantoi huolta tuotannon tavasta ja luonnehti ihmisen mahdollisuuksia melko optimistiseen sävyyn:

> Ongelma on siksi täysin selvä; on kyse sen tietämisestä, onko mahdollista suunnitella tuotantojärjestelmää joka voisi vapauttaa nämä voimat toteutumaan hienontamatta sieluja ja ruumiita painovoiman alle ja muuttamatta luonnon välttämättömyyttä ja siitä nousevaa sosiaalista pakkoa. [*Le problème est donc bien clair; il s'agit de savoir si l'on peut concevoir une organisation de la production qui, bien qu'impuissante à éliminer les nécessités naturelles et la contrainte sociale qui en résulte, leur permettrait du moins de s'exercer sans écraser sous l'oppression les esprits et les corps.*][566]

L'enracinementissa Weil perusti tarpeiden tyydyttämisen inhimilliselle työlle mutta antoi työlle tulkinnan, joka etääntyi lähes äärettömän kauaksi tavasta, jonka mukaisesti työ oli tullut tulkituksi marxismin sovellutuksissa. Weilin usko tuotantojärjestelmiin rapistui marxilaisen kauden lopulla. Nyt hän katsoo, että kaikkeen työhön liittyy *henkisiä* arvoja. Niillä on kuitenkin taipumus kadota aina kun työ irrotetaan välittömän tarpeentyydytyksen piiristä. Parannukseksi Weil näkee, että yhteiselämä rakennettaisiin tarpeen ja sitä vastaavan työn yhteydelle. Sitä vastaa konkreettinen juurtuminen paikkaan, jossa tarpeet ja työn tulokset ovat läsnä. Weil luonnehtii näin syntyvää "sivilisaatiota":

> Sivilisaatio, joka rakentuu työn henkisille arvoille, toteuttaa parhaiten ihmisen mahdollisuutta juurtua maailmaan; siten se muodostuu vastakohdaksi tilanteelle, jossa olemme nyt ja joka koostuu lähes täydellisestä juurettomuudesta. [*Une civilisation constituée par une spiritualité du travail serait le plus haut degré d'enracinement de l'homme dans l'univers, par suite l'opposé de l'état où nous sommes, qui consiste en un déracinement presque total.*][567]

Parannuskeino juurettomuuteen olisi siis sellaisen kulttuurin luominen, joka perustuisi kaiken työn henkisiin arvoihin. Tämä uusi käsitys työstä

---

564 McLellan 1989, s. 89; Nevin 1991, s. 373–374.
565 Blum ja Seidler 1989, s. 128–129.
566 *OL*, s. 79–80.
567 *E*, s. 128–129.

olisi Weilin mielestä sellainen, jonka kaikki ajatussuunnat voisivat hyväksyä. Useimmat ihmiset lienevät yhtä mieltä siitä, että kulttuurimme kärsii tasapainon puutteesta, joka johtuu tekniikan puhtaasti aineellisesta kehityksestä. Tätä tasapainon puutetta ei voisi auttaa muu kuin henkinen kehitys samalla alueella, siis aineellisen työn alalla.[568] Toisaalta ihminen ja ihmisen kohtalo ovat Weilille tärkeämpiä kuin mitkään opit tai poliittiset järjestelmät. Hän antaa arvoa kaikelle, mikä yhdistää ihmisiä toisiinsa, konkreettiseen paikkaan ja elinympäristöön, mutta itsetarkoitukseksi kohotettua kollektivistista elämänmuotoa hän ei hyväksy.

Samassa yhteydessä on tosin todettava, että Weilin käsitykset juurtumisesta paikkaan, ympäristöön ja yhteisöön voivat helposti saada jopa totalitaristisen ilmeen. Samalla perusteella hänestä olisi voinut tulla myös uskonnonperustaja. Tällaisiin johtopäätöksiin onkin helppo edetä, mikäli ei tunne Weilin ajattelun kokonaisuutta ja hänen motiivejaan. Samoin kuin humanismi voi joskus saada kollektivistiset kasvot, liittyy vastaava riski myös Weilin ajatteluun. Hän näyttää vulgaarilta ja naturalistiselta, mutta myönteisessä valossa tulkittuna hänen ajatuksensa sisältävät huikean moraalisen ohjelmanjulistuksen.

Weil näyttää hahmottelevan moraalisen yhteiselämän perustaksi ihmisen ”luonnollisia tarpeita”, joiden ”luonnonmukainen tyydyttäminen” pitää yllä ihmisen ja luonnon sekä ihmisten keskinäistä tasapainoa. Weilin lukijaa tuskin voi olla kiinnostamatta, mitä konkreettisia tekoja Weilin kuvailemaan sivilisaatioon siirtymiseksi tarvitaan. Jälleen opettaja on hiljaa: mitään normia, mitään päämäärää ei voi asettaa. Ihminen valitsee alusta asti vapaasti kaiken, moraalisesta perusvalinnasta tarpeiden kulloiseenkin tulkintaan. Hiljaisuus kohtaa myös sen kysyjää, miten tarpeiden ristiriitaisuuksiin pitäisi suhtautua. Eräällä tavalla voi nähdä, ettei tämä voi olla muuta kuin Weilin ajattelun sokraattisuutta: yritystä saattaa ihmiset ajattelemaan elinehtojaan.

5.5. Sokraattinen Weil

Vaikka monet Weilin *L'enracinementissa* esittämät ajatukset ja niiden herättämät kysymykset näyttävätkin kehämäisiltä tai jopa paradoksaalisilta, teoksen perusajatusta ei voi pitää käsittämättömänä tai toteuttamiskelvottomana. Weilin esittämien haasteiden henkilökohtaisuudesta johtuu, että hänen ajatuksensa ovat heikosti universalisoitavissa ja huonosti organisoitavissa yhteiskunnalliseksi liikkeeksi. Tässä valossa on

568 *E*, s. 130. Katso Lehtonen (1976, s. 15).

myös ymmärrettävissä Weilin alkuperäinen pettymys preskriptiivisen moraalin sisältämiin toimintamalleihin. Hänen irtautumisensa politiikan kentältä oli viisas ja luonnollinen ratkaisu. Weil oli perimmältään poliittisesti kokematon taiteilija ja filosofi. Hän oli poliittisenakin ajattelijana runoilija.

Asian voisi sanoa myös niin, ettei Weilin muotoilemassa moraalifilosofiassa enää ollut kyse niinkään sellaisesta poliittisesta ohjelmanetsinnästä, joka oli ominaista hänen ajattelunsa alkuvaiheille, kuin pyrkimyksestä ravistella eettisten toimijoiden omaa moraalitajuntaa välinpitämättömyyden unesta. Tähän Weilin filosofian piirteeseen viitaten voidaan tutkimuksessa katsoa vastatun tehtävänasettelussa (kohta 2) esitettyyn väitteeseen, jonka mukaan Weil oli eräänlainen sokraattisen filosofiaperinteen edustaja ja jatkaja meidän aikakaudellamme. Myös Sokrates oli eräänlainen oman aikansa paarma, joka pörräsi ihmisten ympärillä, puri osaa heistä ja aiheutti yhteiskunnallista hämminkiä. Juuri näin hän sai ihmisten kopeuden murtumaan ja byrokraattien itsetunnon kyseenalaistetuksi. Hän saattoi tietona esitetyn tietämättömyyden häpeään. Toisaalta Weilillä itsellään ei ollut juurikaan sellaisia häpeän tunteita, jotka olisivat estäneet häntä esittämästä ajatuksiaan. Weilin sokraattisuutta edusti jo tämän tutkimuksen johdantoluvussa mainittujen piirteiden lisäksi myös hänen oikeudentuntoisuutensa. Kun ei ole omia oikeuksia eikä tarvitse pelätä menettävänsä mitään, voi puhua kaikkien muidenkin ihmisten puolesta. Myös Sokrates tunnettiin siitä, että hän oli hyveellinen ja pyrki jopa vihollistensa parhaaseen. Hän toimi ja ajatteli kaikkien ihmisten hyväksi, aivan niin kuin Weil.

Vaikka Weilin viimeisiä kirjoituksia leimasikin lähes rajaton luottamus omien ideoiden oikeutukseen ja paikoin jopa paatoksellinen henki, hänen ajattelijanluonteensa sokraattisuutta korostaa myös se, ettei hän puhunut asioista koskaan suurelle yleisölle vaan aina suoraan ”sinulle tai minulle”. Hän ei ollut pohjimmiltaan monologinen vaan dialoginen henkilö, mistä todistavat hänen lukuisat keskusteluartikkelinsa. Weilin omaan aikaan yhtä hyvin kuin häntä edeltäneeseen ja seuranneeseenkin aikaan pätee se, ettei väkijoukko koskaan koostu sokrateista eivätkä Sokrateen kaltaiset kutsu koolle kansankokouksia. Myös Weil vaikutti pienissä keskustelu- ja opetuspiireissä. Weiliä erottaa Sokrateesta lähinnä hänen sukupuolensa ja se, että hän kirjoitti.

Weilin viestintävälineistön henkilökohtaisuudesta johtuu, että hänen filosofiansa jäi hänen omana aikanaan tutkimuksellisesti peittoon ja akateemiselle filosofialle vaikeammin avautuvaksi. Simone Weilin sokraattinen arvoituksellisuus merkitsee, että hänen ajattelunsa ei vieläkään oikein tahdo avautua filosofiselle tutkimukselle. Eräänä luontevimmista tavoista lähestyä hänen filosofiaansa voisi pitää hänen itsensäkin opettamaa avoimen luennan (*la lecture*) periaatetta. Sen ydinaineksena

on toiseuden kohtaaminen olemusajattelulle antautumattomana ja tulkinnoille tyhjentymättömänä. Weil oli filosofi, jota voidaan ymmärtää nimenomaan hänen itsensä asettamin ehdoin.

Toisaalta uskon, että Weilin oman tyylin tuottamien tulkintavaikeuksien kautta voi piirtyä esiin eräs hänen filosofiansa ominaisluonnetta koskeva totuus. Myös tulkintaan liittyvien ongelmien merkitystä ja asemaa pitäisi tulkita. Nähdäkseni Weilin *L'enracinement*-teoksessa muotoileman etiikkakonstruktion suhteellinen epätäydellisyys tai, kuten nykyaikaisen käsitefilosofian näkökulmasta arvoituna voitaisiin sanoa, "epäonnistuminen", saattavat avata tietä hänen filosofiakäsityksensä syvempään ymmärtämiseen. Weiliä tällä tavoin arvioitaessa on toisaalta syytä huomata, että hänen kuvailemassaan ontoteologisen metafysiikan jälkeisessä maailmassa toimiessaan ihmiset eivät ensisijaisesti *onnistu* tai *epäonnistu*, sillä mitään ehdotonta perustaa, absoluuttia, johon nähden onnistuminen ja epäonnistuminen voisivat olla voimassa, ei ole. Sen sijaan Weilin muotoilema eettinen ajattelu samoin kuin hänen ihmiskuvansakin korostavat tapahtumisen ja kontingenssin merkitystä, reseptiivistä todellisuudelle avautumista ja siinä projisoitumista, elämää, jossa ihminen yksinkertaisesti *elää* tasapainossa luonnon ja toisten ihmisten kanssa. Tässä mielessä myöskään eettisen elämän perusta ei ole niinkään nykyaikaiselle etiikkakäsitykselle ominainen huoli oikeudenmukaisuudesta tai tasa-arvosta, vaan se on oman elämän, elämiseen liittyvien hyveiden ja hyveellisyyden asettamista filosofisen kyseenalaistamisen keskiöön. Toisin sanoen se on sentyyppisten kysymysten jatkuvaa pohdintaa, mikä oikeastaan *on* hyvää ja minne omaa elämää eläessään pitäisi pyrkiä. Kyseessä ei ole välinerationaalinen etsintä, jossa koetettaisiin löytää keinoja hyvän elämän tavoittamiseen, vaan *päämäärien*, kuten hyvän idean, etsintä.

Kuten tutkimuksessa on todettu, Weilin edustama eettinen ajattelu eroaa tieteellisen etiikan ihanteista siinä merkittävässä suhteessa, ettei Weil edellyttänyt arvoilta yliyksilöllistä ja yleismaailmallista universalisoituvuutta. Ihmiset voivat aivan hyvin elää omantuntonsa mukaan, sillä niin he tekevät joka tapauksessa. Sen sijaan eettisen kasvatuksen merkitystä ei voida korostaa liikaa. Tässä mielessä Weilin ajattelua luonnehti usko siihen Sokrateenkin edustamaan käsitykseen, että jos ihminen tietää, mikä on hyvää, hän tekee hyvää. Toisaalta Weilin näkemys ja tulkinta sokraattisen keskustelemisen ja kyseenalaistamisen mittasuhteista poikkesi huomattavasti tavasta, jolla tieteessä ja akateemisessa filosofiassa on totuttu asettamaan kysymyksiä ja vastaamaan niihin.

Argumentatiivisesti painottuneen filosofian piirissä ajatellaan usein, että tutkittavalla filosofilla itsellään pitäisi olla jokin selkeä kysymys, jonka luonteen hän ensin selvittää ja johon hän sitten pyrkii löytämään

tyydyttävän vastauksen. Tällöin filosofisen tutkimuksen tehtäväksi ymmärretään muun muassa sen arvioiminen, kuinka hyvin tämä kysymisen ja vastaamisen dialogi on onnistunut. Sen sijaan Weiliä tutkittaessa yllä kuvattu vaatimus tuntuisi epäkoherentilta jo siksi, että Weilille filosofia ei ensinkään hahmottunut kysymisen ja vastaamisen yhteispeliksi. Tämä piirre poikkeaa myös hänen edustamastaan sokraattisen filosofian ideaalista. Myös Weil pyrki filosofiansa alkupuolella etsimään vastauksia muun muassa vallan ja väkivallan ongelmiin, ja vaikka hänen voi sanoa pyrkineen niitä myös ratkaisemaan, hänen löytämänsä vaihtoehtoinen tapa ajatella ei ole miellettävissä vastaukseksi mihinkään yksittäiseen ongelmaan.

Sen sijaan Weilin löytämä ”vastaus” on luonteeltaan metafysiikkakritiikkiä. Sellaisena se kääntää kumoon koko tämän kysymisen ja vastaamisen varaan rakentuvan logiikan. Hänen mielestään elämässä ei ole mielekkäitä, mielenkiintoisia eikä edes kohtuullisin voimainponnistuksin löydettäviä filosofisia kysymyksiä, joihin voisimme antaa tyhjentävän tai edes tyydyttävän vastauksen.[569] Tulkinta, jota myös Peter Winch Wittgenstein-analogiassaan edustaa, on se, että Weilin kannalta katsottuna ihmisten ei pitäisi edes pyrkiä vastaamaan tällaisiin maailmankatsomuksellisiin tai elämänkatsomuksellisiin kysymyksiin. Ne edellyttävät vastausta, joka voitaisiin antaa vain elämän itsensä ulkopuolelta.[570] Ajatusta voi jatkaa myös nietzscheläisesti: Ihminen ja hänen olemassaolonsa eivät ole välttämättä seurausta mistään tarkoituksesta eivätkä tahdosta, eikä niin muodoin ole olemassa myöskään mitään elämän tarkoitusta. Sen sijaan Weilin ajattelua luonnehti syvä vakaumus ja intohimoinen usko siihen, että kaikki, minkä elämä itse meille antaa, on vastaus. Ja tämä vastaus, velvoittava vastaus, joka vallitsee ilman edeltävää ja jälkeentulevaa kysymystä, on se, että ihminen elää: *minä* elän!

---

[569] *PG*, s. 59.

[570] Winch 1989. Winchin tulkinnan valossa on paikallaan huomauttaa, että siinä missä Wittgensteinin perustelu filosofisten ongelmien hoitamiselle oli kielifilosofinen, Weil tukeutui perusteluissaan ontoteologisen ajattelutavan kritiikkiin. Tämä yhdistää Weiliä myös Martin Heideggerin esittämään metafysiikkakritiikkiin ja ajatukseen elämästä ilman kysymystä ”miksi?”. Teoksessaan *Der Satz vom Grund* Heidegger viittaa Angelus Silesiuksen runoon *Ohne Warum*, jonka kautta välittyvä *Gelassenheit*-ajatus kuvaa hyvin myös Weilin edustamaa jättäytymisen laatua:

> *Ruusu on ilman kysymystä miksi, se kukkii koska se kukkii,*
> *se ei pidä itseään arvossa, ei kysy, nähdäänkö sitä.*
>
> Heidegger 1986, s. 68.

Uskon, että kaikista näistä Weilin hengenheimolaisista tekee heidän ansaitsemiensa filosofisten mittojen arvoisia juuri heidän ajatuksensa, jonka mukaan meidän ihmisten tulisi olla niin kuin Silesiuksen runon ruusu.

Kun ihminen ei pyri vastaamaan hänelle itselleen liian suuriin kysymyksiin, esimerkiksi kysymyksiin ”miksi elän?” tai ”mitä elämä on?”, hän välttää paikoilleen pysähtymisen ja pystyy elämään elämänsä niin, että elämä itse antaa hänelle jatkuvasti uusia, tuoreita ja reheviä vastauksia. Juuri tämä edustaa jättäytymisen periaatetta. Elämä itse kutsuu ihmistä olemistaan kohti,[571] ja tämä on verevä osa Weilin omaa ja toisille suunnattua filosofin kutsumusta: se on haaste elää elämä täysipainoisesti todeksi. Weilin edustamaan ”filosofiaan kutsumuksena” ei siis liity pelkkää kaipausta vaan myös mukaan vedetyksi tulemisen tunnetta eli ymmärrystä siitä, että kuljemme vääjäämättä kohti jotain suurenmoista ja loistavaa päämäärää, kuten hyvän ideaa tai elämän täyttymystä. Tässä valossa Weilin edustamaa jättäytymisen ajatustakaan ei pitäisi ymmärtää jonkinlaiseksi lannistumiseksi ”liian suurten kysymysten” edessä. Kysyminen sinänsä ei ole epäsuotavaa, vaan se on osa filosofian omaa luonnetta. Juuri filosofisten kysymysten kysymisen kautta niiden kohtuuttomuus voi valjeta etsijälle, mikä puolestaan voi johdattaa hänet olevaisen ekstaattiselle polulle, jättäytymisen ideaa kohti. Tässä mielessä Weilin metafysiikkakritiikki, sokraattinen haasteellisuus, jättäytymisen idea ja filosofinkutsumus liittyvät toisiinsa, ja Weilille itselleen elämä olikin aina akateemista filosofiaa väkevämpää. Asian voisi sanoa myös niin, että Weilille samoin kuin Pyhälle Teresalle ratkaisevinta ei ollut ajatella paljon vaan rakastaa paljon, vaikka kummallekin molemmat olivat tärkeitä.

5.6. Monismi

Weil näki aineellisessa työssä henkisiä arvoja, mutta hän ei olisi hyväksynyt aineen ja hengen käsittämistä samaksi asiaksi. Työväenliikkeen omaksumasta materialismista Weiliä erotti se, että hänen mukaansa materialistinen maailmankäsitys merkitsee ihmisen intellektuaalisen rakenteen (*la hiérarchie intérieure*) kieltämistä.[572] Jos katsotaan, että ihmisen hyvä ja kansalaisen paras rajoittuvat vain aistilliseen hyvään, näkemys ei voi olla johtamatta epäinhimilliseen yhteiskuntaan, sillä aistillisten tarpeiden tyydyttäminen ei voi koskaan olla ihmisen kokonainen hyvä eikä edes korkein hyvä.

Toisaalta Weilin filosofialle oli ominaista hyveiden johtaminen olevaisen ykseydestä, hyvän ideasta. Sikäli kuin hyveet liittyivät Weilin ajattelussa tarpeisiin, myös fyysisen elämän muotoja alkoivat sävyttää monis-

---

571 *SG*, s. 96.
572 *PG*, s. 202.

tiset piirteet. Tämä johdattaa pohtimaan, mitä yhteiskuntafilosofisia merkityksiä liittyy metafyysisen monismin muuttumiseen sosiaaliseksi monismiksi. Weilin ajatukset ovat sekä kannatettavia että vastustettavia, mutta ennen johtopäätösten tekoa Weilin *L'enracinementissa* edustama "idealistinen realismi" tulisi kytkeä historiallisiin lähtökohtiinsa.

Hyvän ideaa koskevissa pohdinnoissa Weilin platonismi muodostui siinä määrin uskolliseksi ykseyden, järjen (*nous*) ja sielun yhtymiselle hyvän ideassa, että paikoin se muistuttaa enemmänkin kolmannen vuosisadan uusplatonismia kuin Platonin keskikauden oppia ideoiden hierarkkisuudesta.[573] Kun Platonin ajatus oli, että järkensä avulla ihminen voi kohota universaaliin tietoon todellisuudesta ja tietää sen, mikä ylipäänsä voidaan tietää, uusplatonismia puolestaan hallitsi kiinnostus olevaisen transsendenttia alkuperustaa kohtaan. Kuten Plotinoksen mystisessä järjestelmässä, myös Weilin ajattelussa tietokysymykset korvautuivat olevaisen alkuperustaa koskevalla mielenkiinnolla. Tiedon käsitteen monimerkityksistä luonnetta painottaen asian voisi ilmaista niin, että sikäli kuin korkeasti kehittyneet mysteeriopit muodostivat inhimillisen tiedon järjestelmiä, niissä tiedollinen pyrkimys *sulautui yhteen* kontemplatiivisen meditaation kanssa.

Weilin ajattelun eklektisyydestä, hänen sitoutumattomuudestaan järjestelmiin sekä uusplatonismia koskevien viittausten vähyydestä johtuu, että Weilin ja uusplatonismin yhteyksiä on käsitelty kirjallisuudessa vain vähän.[574] Kuitenkin näkemystä, että Weil oli taipuvainen uusplatonistisiin painotuksiin, puoltaa paitsi hänen itsensä omaksuma monismi, myös M-M. Davyn (1966) aatehistoriallinen tulkinta, jonka mukaan Si-

---

573 Goldschläger 1982, s. 199 ja 205–206; Davy 1954, s. 84 ja 91; Hellman 1984, s. 65.

574 Uusplatonismin ohittavat ilman mainintaa muiden muassa Weilin platonismia tutkinut Eric O. Springsted (1983 ja 1986) sekä mystiikkaan keskittyvä Catharine Stenqvist (1984). Myös antiikin tuntemuksessaan täydellinen Thomas R. Nevin (1991) jättää Plotinoksen mystiikan pelkkien mainintojen varaan (s. 164 ja 284). Selitystä näihin ratkaisuihin on etsittävä Weilin tekemien suorien viittauksien vähyydestä (Nevin 1991 s. 284) tai tutkimusaiheen rajaamisen kysymyksistä. Weilin tie ideoihin ja jumalayhteyteen *on* ainakin osittain lähempänä Plotinoksen kuin Platonin käsityksiä. Katso Goldschläger (1982, s. 199 ja 205–206).

Toisaalta Weilin taipumusta uusplatonistisiin painotuksiin voi pitää paremminkin suoraan mystisen ajattelun kehityshistoriasta johtuvana asiana kuin sattumana tai ihmeenä. Kuten tunnettua, Plotinoksen opit kolminaisuudesta ja Ykseydestä välittyivät 400-luvulta peräisin olevaan tekstikokoelmaan, Dionysios Areiopagiittiin, josta ne virheellisesti ja tarkoituksellisen petoksellisesti identifioitiin Paavalin käännyttämän Dionysioksen (sittemmin Pseudo-Dionysioksen) kirjoittamiksi. Kun näiden tekstien asema kanonisoitiin idän kirkossa, josta ne latinaksi käännettyinä palautuivat 800-luvulla länteen, tuli samalla annetuksi uusplatonistinen kehys varhaiselle skolastiselle teologialle ja kristilliselle mystiikalle, josta puolestaan on suora yhteys Simone Weiliin. Tässäkään mielessä ei ole syytä pitää Weiliä ja hänen vaikutushistoriaansa yhdistävää kehityksen kaarta kohtuuttomana.

mone Weilin filosofialla ja uusplatonismilla oli samantapaiset taustamotiivit. Molemmat sisälsivät yrityksen luoda pysyvyyden ja jatkuvuuden filosofiaa poliittisten muutosten tuottamien levottomuuksien keskelle. Siinä missä monet Weilin oman ajan filosofit kohdistivat totuuden etsintänsä individualismiin ja naturalistisesti perusteltuun arvonihilismiin, Weil kohotti ajattelun ja toiminnan perustaksi ihmisen kaipauksen ja luottamuksen sellaiseen, mikä ei ollut konkreettisesti käsillä: transsendenssin. Substanssia tulkittiin ideoiden maailman taakse oletetun transsendenttisen jumaluuden ajatuksiksi, eikä sielun päämääränä enää ollut kohoaminen universaaliin tietoon ideoista vaan eksistentiaalisesta turvattomuudesta vapahtava yhteys todellisuuden jumalalliseen alkuperustaan.

Vaikka Weilin ajattelusta heijastuu kaipuu lepoon, tyyneyteen ja vakaisiin oloihin, hänen filosofiakäsitystään voisi tulkita myös niin, että Weilille mikään sellainen, missä pyritään etsimään pysyvyyttä ja kestävyyttä ja mille voisi perustaa elämänsä, ei loppujen lopuksi tuo mukanaan rauhaa. Päinvastoin: ihmisen toimeliaisuus johtaa jatkuvasti elävään, kehittyvään ja monimutkaistuvaan ristiriitaan. Tämän havainnon keskeltä kumpuaa Weilin elämänviisaus, jota voisi verrata stoalaisen filosofian opettamaan elämänasenteeseen. Pahimpienkin vastoinkäymisten keskellä ihmisen olisi yksinkertaisesti koetettava kestää, tunnustettava olot ja ajateltava suunnilleen niin, että ”nyt asiat ovat näin, mutta siitä huolimatta aion elää unelmani todeksi”. Toisaalta elämä ei ole mitään sellaista, jonka vuoksi kenelläkään olisi syytä katkeroitua tai pahoittaa mieltään, sillä emmehän me ole itse valinneet edes olemassaolomme tärkeimpiä ehtoja, emme syntymäämme, emmekä kuolevaisuuttamme. Tässä mielessä elämä itse ikään kuin vapauttaa meidät kohtaamaan maailman sellaisena kuin se on. Maailman ainutkertaisuuden ja ristiriitaisuuden kestäminen puolestaan on tilanne, jossa filosofisesti merkityksellisen kokemuksen voi elää. Tämän stoalaisen viisauden mukaan filosofia on elämässä esiintyvän monimuotoisuuden, rikkauden ja ristiriitaisuuden kanssa elämistä ja sen hyväksymistä. Perimmältään tämän raukean ja illuusionomaisen levollisuuden taustalla vaikuttaa kuitenkin Weilin omaksuma monismi. Rakkauden ykseydessä saavutamme perimmäisen ja vapahtavan tiedon, joka on se, että olemmekin kaikki yhtä ja samaa: koko luonto on samaa, ihmiset ovat yhtä ja samaa eikä mitään erityisyyttä ole olemassa.

Universumin olemusta koskevan mystiikan yhtyminen ihmisen olemassaoloa koskevaan eksistentialistiseen problematiikkaan merkitsi mystisten ainesten välittymistä myös yhteiskuntafilosofisiin pohdintoihin, mikä muodosti Weilin hengellistä kautta seuranneiden pohdintojen ongelman. Se näytti sopivan huonosti yhteen Weilin tarveajattelun kanssa ainakin sikäli kuin tarpeet samastetaan yksilöiden pohjattomiin

haluihin ja pyyteisiin. Lisäksi ajatukseen sisältyivät mahdollisuuksina vastuun epäsubjektivoituminen ja fanaattisuus, joiden kautta stoalainen *amor fati* (kohtalon rakastaminen) saattoi muuttua kohtalokkaaksi rakkaudeksi.[575] Toisaalta tällaiset negatiiviset arviot voivat perustua Weilin ajattelun sosiologiseen tulkintaan. Hänen filosofiansa kokonaisuutta vasten tarkasteltuina ne näyttävät pinnallisilta ja yhteyksistään irroitetuilta, ja joka tapauksessa ne kompromettoivat Weilin ajattelun vilpittömät tarkoitukset. Ajatushan oli, että hartaus ja meditaatio johdattaisivat ihmisiä kohti epäaineellisia arvoja ja siten lähemmäksi myös aineellisten kiistojen inhimillisiä ratkaisuja.

Weilin "mystisismin" eettisyyden varmistavat ne varaukset, joita hän kohdisti "väärien ihanteiden palvontaan".[576] Toisaalta Weilin ajatuksia sielun valoisasta määränpäästä voi positiivisesti *soveltaa* esimerkiksi kasvatuksen lähtökohtana, kuten Lois Patton on osoittanut kasvatustieteellisessä tutkimuksessaan (1989). Pattonin kehittelemä henkisen kasvatuksen tie perustuu täydellistymisen tavoittelemiseen vailla itsen kehittämiseen usein liitettyjä minän palvonnan piirteitä. Käytännössä se merkitsisi harjaantumista huolenpitoon ja toiseuden kohtaamiseen, ja sen intellektuaaliset voimavarat perustuisivat kasvatuspäämäärien henkiseen luonteeseen: tarvittavat merkitysresurssit, joihin liittyvät hyvyys, kauneus ja kyky kokea arvokasta ja pyhää, kun ovat kaikkien ihmisen ulottuvilla.[577] Tällainen käsitys kasvatuksesta saattaisi olla se lähtökohta, jonka kautta Weilin käsitys ihmisestä välittäjänä ja välittämi-

---

575 *E*, s. 363. Stoalainen *amor fati* näyttää olleen Weilille hyvin läheinen osa hänen ajatteluaan. *L'enracinementissa* Weil ranskansi stoalaisen "kohtalon rakastamisen" hyvin lämpimästi "maailman järjestyksen rakastamiseksi" (*l'amour de ordre du monde*, s. 363), ja myös alkuvaiheen luennoissaan hän kuvaili stoalaista todellisuuden rakastamista termeillä *amour universel pour tout* (*LP*, s. 187) ja *l'amour du monde* (*LP*, s. 189). Weilin yhteyksiä Marcus Aureliukseen ja Epiktetokseen esittelee Hilary Ottensmeyer teoksessa *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil* vuodelta 1958. Kiintoisan aiheen käsittelyn tekee Weilin omiin näkemyksiin verrattuna epäkoherentiksi se, että teosta sävyttää kristillisperäinen paatos, jonka mukaan Ottensmeyer katsoo stoalaisuuden himmentäneen "jumalallisen valon" (*la lumière divine*) Simone Weilin ajattelussa (s. 96). Kuitenkaan stoalainen *amor fati* ei merkinnyt Weilin filosofiassa poissulkevaa vastakohtaa sen enempää kristilliselle kuin humaanille lähimmäisen rakastamiselle. *E*, s. 363; *LP*, s. 187–189. Thomas R. Nevin selostaa jälleen lumoavasti, miten olevaisen rakastaminen, sopeutuminen vuodenaikoihin ja tähtien liikkeisiin, itse asiassa harmonisoi ihmisten suhteet puhdistamalla minuuden egokeskeisestä harhasta, että minuus on kaikkeuden keskus. Nevin 1991, 141–142. Hän vieläpä katsoo, että Weilin *la malheurin* kautta stoalainen *amor fati* toistaa singulaarisella tasolla universaalin maailmassa olemiseen liittyvän kärsimyksen, jota vertauskuvallisesti edustaa angstinen Kristus: "*Amor fati, imitatio mundi, imitatio Christi – these terms attain* synonymity *in Weil's mind.*" Nevin 1991, s. 146. Korostus lisätty.

576 *E*, s. 148–150; *PG*, s. 132–133.

577 Katso Patton 1989, s. 145–164.

sestä etiikkana voisivat toteutua sekä merkityksessä *mediate* että merkityksessä *care*.

Hartauden ja kontemplaation arvottamista ”mystiseksi” ja mystisyyden ymmärtämistä epäintellektuaaliseksi voitaneenkin pitää seurauksena siitä, että nykyaikana filosofian elämisluonne on jäänyt syrjään, ja kontemplaatiolla nähdään olevan vain yksilöllinen merkitys vailla sitä vastaavaa rationaliteettikäsitystä ja elämänmuotoa.[578] Weilin mielestä sellainen yhteiskunta olisi mahdollinen vain, jos sille olisi olemassa yhteisiä ja yhteisön ylläpitämiä arvoja. Tässä mielessä Weilin edustama rakastavan huolenpidon filosofia vahvistaa sen, ettei hänen monisminsa taustalla ollut ihmisten yhdenmukaistamisen pyrkimys vaan halu osoittaa, että vallan ja väkivallan kautta rakentuneiden viholliskuvienkin takana on aina ihminen: kaipaava ja monin tavoin tarvitseva ihminen. Weilin kannalta katsoen ihmiskuvan muuttumista moraaliksi merkitsisi jo se, jos ihmiset huomaisivat *tämän*.

Weilin edustaman monismin valossa voidaan ymmärtää myös hänen käsitystään siitä, kuinka ja miksi niinkin erityiseksi luokiteltava ja yksilöllistä asennoitumista vaativa asia kuin ansioton rakkaus, armo, saattoi sopia ihmisten eettisyyden yleispäteväksi perustaksi. Miksi sitten armon periaatteen toteuttamiseen liittyvät sovittamisen, rankaisemisen ja ihmisten yhdenmukaisen kohtelun kysymykset eivät näyttäytyneet Weilille alun alkaen ongelmina? Kun maailma ei koostu hyvien ja pahojen tekojen tai hyvien ja pahojen ihmisten välisestä konfliktista vaan muodostaa jakamattoman ja erottamattoman ykseyden, myös rationalististen oikeudenmukaisuusteorioiden kannalta on perusteltua asennoitua kaikkiin ihmisiin rakkauden nimissä samalla tavalla. Koska ei ole metafyysistä eroa itseyden ja toiseuden tai minän ja maailman välillä, on mahdollista kohdata koko olevainen sen yleisen periaatteen nimissä, joka on Weilille lähes ainoa hänen eettisestä ajattelustaan johdettavissa oleva maksiimi: ”Rakasta.”

Tällaista Weilin edustamaa eettisen ajattelun laatua voisi kutsua esimerkiksi William K. Frankenan ahkerasti luetun *Ethics*-teoksen antaman mallin mukaisesti ”rakkausetiikaksi” (*the ethics of love*). Rakkausetiikalle aivan samoin kuin Weilin ajattelullekin tunnusmerkillistä on vain yksi imperatiivi, joka on yllä kuvailtu rakkauden käsky, sekä se, että kaikki muut säännöt ja ohjeet johdetaan tästä.[579] Toisaalta Weilin ajattelu ei sisällöllisten syiden vuoksi oikein antaudu millekään luokitteluille, sillä rakkaus ei ensinkään tunne rajoja eikä sen voima ole erottelujen tekemisessä (kuten on laita tiedon kohdalla) vaan yhdistämi-

578 Winch (1978) ja (1989).

579 Frankena 1963, s. 42.

sessä. Fenomenologisesti ajatellen asian voisi lausua niin, että Weilille universaali rakastaminen on alkuperäisesti redusoitumaton ihmisen eksistenssin ja etiikan todeksi elämisen muoto.

Rakkauden vaikutuksesta tehdyt teot eivät voi olla epäeettisiä, koska rakkauden ponnin on koko olevaisen luojan ja ylläpitäjän eli Jumalan itsensä synnyttämässä hyvän idean rakastamisessa. Vaikka Weilin edustama rakkauden käsite tätä kautta sivuaa kristillistä *caritas*-käsitettä ja kuvaa yhteyttä rakastettuun ihmiseen sekä transsendenssiin, Weilin ajattelun filosofinen arvo tai merkitys ei ollut kristillisperäisessä ihmisen ja Jumalan välisen vastakkaisuuden korostamisessa vaan uusplatonisessa monismissa. Siihen tukeutuen Weilin onnistui koota koko positiivinen filosofiansa antiikin filosofioista periytyvän rakkauskäsitteen ja transsendoimisen idean alle. Juuri tässä mielessä valaistunutta ja jumalallistumisen ideasta vakuuttunutta Weiliä olisi mielestäni oikeinta, varminta ja viisainta kutsua aikamme filosofien joukossa ”Rakkauden välittäjäksi”.

5.7. Juurtuminen

L'enracinementin futuristisissa linjauksissa Weil pyrki löytämään eettisen yhteiskuntaelämän perustaksi sopivia arvoja ja katsoi, että ne kumpuavat ihmisten yleisinhimillisistä tarpeista. Tällä kohden Weil näyttää poikkeavan yhtä hyvin Platonin arvofilosofian kuin liberaalin länsimaisen yhteiskuntafilosofiankin lähtökohdista sikäli, että niiden mukaan yleiset arvot on pidetty erillään ihmisten yksityisistä ja subjektiivisista *arvostuksista*.[580] Sen sijaan Weil ei pitänyt arvojen ja arvostusten käsitteellistä erottamista tärkeänä. Paremminkin hän pyrki etsimään tukea niiden tosiasialliselle näkemiselle yhdessä, ja ongelmaksi näytti muodostuvan vain käytännöllistä alkuperää oleva kysymys, miten universaalit arvot voitaisiin *sovittaa yhteen* ihmisten yksityisten ja subjektiivisten arvostusten kanssa.

Tämän ongelman Weil pyrki ratkaisemaan ajattelemalla, että arvot ja arvostukset voisivat vastata toisiaan, jos ne perustuisivat ihmisten yleisiin tarpeisiin, jotka voidaan nähdä universaaleina. Tätä kautta Weilin ajattelun erot useimpiin vähimmissäkin määrin individualistisiin yhteiskuntateorioihin muodostuivat huikeiksi, ja ilmeistä on, että käytännössä Weilin ajattelu merkitsisi sitoutumista äärimmäisen kurinalaiseen yh-

[580] Nykyajan moraalifilosofeista esimerkiksi Timo Airaksinen pitää arvojen ja arvostusten käsitteellistä erottamista tärkeänä; muuten arvokeskustelua on hänen mielestään turha käydä. Katso Airaksisen teosta *Arvojen yhteiskunta* (1994, s. 13–14). Toisaalta Airaksinenkaan ei väitä, että arvot ja arvostukset pitäisi erottaa *tosiasiallisesti*.

teiskuntaelämään. Toisaalta tällainen johtopäätös voidaan tulkita näköharhaksi ja väittää, ettei Weilin ajatus ollut universalistisuudessaan niinkään totalitaristinen kuin humaani. Tie yksilöllisiin arvoihin ja vapaisiin valintoihin oikeastaan avautuu yksilöllisten tarpeiden ja arvostusten kautta. Todella vapaaksi ihmisen tekee lopultakin se, että hän näkee vapautensa rajat. Ihmisen on siis syytä iloita omasta itsehillinnästään. Samaa tähdentää Raili Kauppi esseessään ”Amor intellectualis Dei”, jossa hän käsittelee Spinozan monistista determinismiä. Sen mukaan emme ”nauti onnellisuutta siksi, että pystymme hallitsemaan pyyteitämme, vaan me hallitsemme pyyteitämme, koska nautimme onnellisuutta”.[581] Onnellinen ihminen hallitsee itseään myös platonisen ihanteen mukaisesti, ja Weilin etiikan yleislinjan voisi kiteyttää muotoon: arvofilosofisesti yleinen voi olla moraalin kannalta merkityksellistä *vain ollessaan henkilökohtaisesti oivallettua*.

Jotta ihmisten henkilökohtainen elämä ei ajautuisi ristiriitaan yleisten arvojen kanssa, olisi arvofilosofian muotoilussa pyrittävä mahdollisimman suureen yleisyyteen. Onhan ajateltavissa, että esimerkiksi sinun käsityksesi siitä, mitä tarvitset elääksesi, poikkeaa paljon minun käsityksestäni. Niin ikään se, mitä sinä pidät vaikkapa hyvänä ruokana, poikkeaa todennäköisesti jonkun toisen mielipiteestä perinpohjaisesti. Mutta tämä ei tee tyhjäksi sitä, että voimme olla yhtä mieltä hyvän käsitteen yleisestä sisällöstä: ’hyvä’ merkitsee jotakin myönteisen elämyksen tuottavaa. Samaan tapaan on ajateltavissa, että myös arvot voidaan rakentaa tarpeille, jos nämä ihmiselämän välttämättömiksi kuvatut tarpeet esitetään *riittävän yleisellä tasolla*. Weilin tarkoitus ei nähtävästi ollut kuvata, *minkälaista* seksiä, ravintoa tai koulutusta kukin ihminen tarvitsee, vaan muistuttaa, että ihminen *ylipäänsä* tarvitsee niitä kaikkia. Toisin sanoen hänen tarkoituksensa oli piirtää esiin ihmistä kunnioittavan yhteiskunnan perusrakennuspuina toimivat arvot, jotka voivat kunkin yksilön elämässä löytää omansalaisen tulkinnan tai toteumisyhteyden. Tämäntapainen kahden tason refleksion idea vastaa siis eroa, joka vallitsee yleisten arvojen ja erityisten arvostusten välillä.

L'enracinementissa Weil pyrkii luonnehtimaan, mitä saattavat olla nämä yleiset arvot, joista hän käyttää myös nimeä ”velvollisuus” (*obligation*)[582] ja ”tarve” (*besoin*).[583] Hän sanoo, että nämä velvollisuudet ovat ikuisia (*éternelle*) ja ehdottomia (*inconditionnée*).[584] Vaikka Weilin ajattelu on moraalisen valinnan aktia koskevalta osalta luonnehdittavissa

---

[581] Kauppi 1984, s. 180.

[582] *E*, s. 9.

[583] *E*, s. 18.

[584] *E*, s. 11.

eksistentialistisesti sävyttyneeksi tekodeontologiaksi, Weil osoittautuu arvojen kohdalla essentialistiksi. Hänen päämääränään oli pyrkimys arvojen olemukseen: ”Meidän tulee osata erottaa, mitkä ovat olennaisia, mitkä satunnaisia. [*Il faut aussi discerner l'essentiel et l'accidentel.*]”[585] Ihmisen universaalit arvot ovat Weilin mukaan seuraavat:

Järjestys

Vapaus

Tottelevaisuus

Vastuu

Tasa-arvo

Hierarkia

Kunnia

Rangaistus

Sananvapaus

Turvallisuus

Riski

Yksityinen omistusoikeus

Julkinen omistusoikeus

Totuus

Se, että vapaus, vastuu, tasa-arvo, sananvapaus, turvallisuus ja totuus ovat arvojen joukossa, tuskin hämmentää valintana: käsitteissä sykähtelee koko ranskalaisen moraalifilosofian verevä perinne. Yllättävää sen sijaan on, että myös järjestys, tottelevaisuus, rangaistus, hierarkia, kunnia ja riski ovat listalla. Miksi näin on? Sen selvittämistä hankaloittaa tosiasia, että Weil ei määrittele arvojen sisältöä. Hän sanoo: ”Tässä seuraa muutamia esimerkkejä [*Voici quelques indications*]”[586], ja varustaa kunkin kohdan lyhyellä luonnehdinnalla, jotka saattavat kertoa lähinnä vain siitä, minkä sisällön Weil itse antoi nimeämilleen arvoille.

Eniten sivutilaa saa, ehkä oireellisesti, mielipiteen- ja sananvapaus (*la liberté d'opinion*), peräti kolmetoista painosivua, kun taas esimerkiksi hierarkian kohdalla on tyytyminen viiteentoista riviin. Konkreettisim-

585 *E*, s. 17.
586 *E*, s. 18.

millaan Weil on omistusoikeuksista (*propriété privée, propriété collective*) kirjoittaessaan. Koska ”[t]ämän tarpeen muodot voivat vaihdella huomattavasti riippuen olosuhteista [...] [*Les modalités de ce besoin varient beaucoup selon les circonstances* (...)]”, omistussuhteiden pitää antaa määräytyä vapaasti,[587] ja epäilemättä seuraava lisäys kuvaa yhtä paljon Weilin reformistista innostusta kuin ärsyttävyyteen asti ihannoitua porvarisidylliä: ”[...] mutta on toivottavaa, että suurin osa ihmisistä omistaisi asuntonsa ja vähän maata sen ympärillä. [(...) *mais il est désirable que la plupart des gens soient propriétaires de leur logement et d'un peu de terre autour.*]”[588] Toisaalta asiassa ei ole asuntopulan aikoina mitään vikaa.

Eräät luonnehdinnoista ovat äärimmäisen yleisiä ja tyrmistyttävät paikka paikoin ilmeisyydellään. Esimerkiksi vapauden määritelmä vahvistaa, mitä vapaus on: ”Vapaus sanan konkreettisessa mielessä käsittää mahdollisuuden valita. [*La liberté, au sens concret du mot, consiste dans une possibilité de choix.*]”[589] Vastuullisuus seuraa vapaudesta, mutta Weil ei vie kumpaakaan etiikan labyrinttiin. Vastuullisuus sisältää huolen toisista ihmisistä, ja tässä Weil pitää silmällä erityisesti vastuuta kasvatuksesta.[590]

Weilin onnistui välttää ryhtymästä oppimestariksi, mutta paha kyllä sillä seurauksella, että kasvatusideaalin ongelmallistaminen jäi huitaisuksi ilmaan. Vastuullisen ihmisen kasvattamista Weil luonnehtii ennakkoluulottomasti: ”Hänelle pitää vihdoin antaa vaikutusvaltaa niiden yhteisöjen piirissä, joihin hän kuuluu, mukaan lukien alueet, joilla hän ei ole koskaan tehnyt päätöksiä tai joilta hän ei ole koskaan saanut mitään tietoja. [*Il faut enfin qu'il puisse s'approprier par la pensée l'œuvre tout entière de la collectivité dont il est membre, y compris les domaines où il n'a jamais ni décision à prendre ni avis à donner.*]”[591] Huomattava on, että demokraattinen Weil puhuu tässä nimenomaan vaikutusvallasta, ei väkivallasta. Vaikka niiden välinen ero saattaakin joskus olla häilyvä, myös teoreettisen etiikan edustajat voinevat olla pitkälti yhtä mieltä siitä, ettei Weilin (”moraalifilosofian kuvainkaataja”) ajatus ole eettisen vastuun ja vapauden kannalta huonoimpia.

Weilin ajattelun lähtökohtana oli väkivallan ongelma. Kuinka pitkälle on päästy alun tilanteesta, kun on tultu Weilin tekstien viimeisille metreille? Kysymyksen herättää Weilin kovasanaisuus arvojen kohdalla.

---

587 *E*, s. 50.
588 *E*, s. 50.
589 *E*, s. 21.
590 *E*, s. 26.
591 *E*, s. 25.

Joukossa näyttää olevan keskenään ristiriitaisiakin käsitepareja kuten 'tasa-arvo' ja 'hierarkia' sekä 'turvallisuus' ja 'riski'. Mitään valtio-oppia Weil ei konstruoi, mutta nämä käsitteet kertovat, miten kiinni Weilin ajattelu on Platonin "Valtiossa".

Weilille järjestys (*l'ordre*) on arvoista ylin, sillä se mahdollistaa "[...] sosiaalisten suhteiden punoksen, jossa ketään ei pakoteta rikkomaan välttämättömiä velvollisuuksia toisten velvollisuuksien toteuttamisen tähden. [(...) *un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contrait de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations.*]"[592] Eräällä tavalla tämän voi tulkita vastaukseksi tarpeiden ristiriitoihin, mutta "ratkaisua" ei tässäkään perusteta mihinkään keinotekoiseen järjestykseen. Weil näyttää ajattelevan, että olevaiseen sisältyy aidosti järjestys, jossa oliot kykyjensä ja ominaisuuksiensa mukaisesti asettuvat paikoilleen ja muodostavat samalla järjestyksen. Tasa-arvon (*l'égalité*) ja hierarkian (*la hiérarchie*) välillä puolestaan ei ole ristiriitaa. Tasa-arvoisuus perustuu siihen, että ihmisillä on yhtäläinen mahdollisuus täyttää velvollisuutensa ja toteutua ihmisinä.[593] Koska ihmiset ovat taipumuksiltaan erilaisia ja koska ihmisten välillä on "väistämätön ero" (*les differénces inévitables parmi les hommes*),[594] ihmisten suhteet muodostuvat hierarkkisiksi. Käsityksensä siitä, miksi hierarkia ei ole väkivaltainen, Weil perustelee viittaamalla tarpeisiin, joita ihmisillä on suhteessa toisiinsa: hierarkia "[...] muodostuu velvollisuuksista, joita jokaisella ihmisellä on lähimmäisiään kohtaan. [(...) *constituée par les obligations de chaque homme envers ses semblables.*]"[595] Hierarkiat siis paitsi erottavat, myös velvoittavat.

Kansallisfilosofisissa puheenvuoroissaan, joita *L'enracinementissa* on ylitsevuotavasti, Weil osoittaa Montesquieuta ja Rousseauta ja ekstensiivisemmin, "*les hommes de 1789*", sekä arvostelee valistusta tasa-arvon käsitteen kanonisoimisesta.[596] Weilin tulkinnan mukaan valistuksen aikana tasa-arvoisuus ja samanlaisuus käsitettiin samaa merkitseviksi ja ajateltiin, että hierarkiat eriarvoistavat. Tästä johdettiin päätelmä, että ne pitää purkaa. Valistuksen ajan jälkeen velvollisuuksien tilalle asettuivat utopistiset päämäärät, joihin kasvattaminen sai poliittisen merkityksen, välineellisti rationaalisuuden ja teki politiikasta esineiksi muutettujen päämäärien tavoittelua.[597] Kaiken kukkuraksi valistus ko-

592 *E*, s. 18.
593 *E*, s. 11.
594 *E*, s. 26.
595 *E*, s. 30.
596 *E*, s. 237.
597 *E*, s. 239.

rosti periaatteellisia lähtökohtia, mikä tuotti ”propagandan ongelman” (*le problème de la propagande*).[598] Weilille samanlaistaminen merkitsi arvojen tuhoutumista, sillä arvoja ei voi olla ilman erilaisuutta.

Weil tahtoi erottaa valistuksen, politiikan ja kasvatuksen toisistaan siksikin, että hänen mielestään kasvatuksen tehtävä on edistää ihmisen sisäistä ja henkistä kehittymistä, kun taas politiikka pyrkii ensisijaisesti ulkoisten olojen muutamiseen. Lisäksi edistysmielinen politiikka tahtoi päästä päämääriinsä nopeasti, kun taas ihmisen sisäinen kasvaminen saattoi tapahtua vain hidasta tietä kulkien. Joskus kasvatuksen ja politiikan tavoitteet saattoivat myös yhdistyä. Koska politiikassa ihmisen henkinen kasvu poikkeuksetta välineellistettiin ideologioiden välikappaleeksi, Weil ei voinut luopua politiikkaa kohtaan tuntemastaan vastenmielisyydestä ajattelunsa viimeisissäkään vaiheissa.[599]

Weilillä hierarkkisuus ja erilaisuus yhdessä perustavat oikeudenmukaisuuden.[600] Weilin näkemys oikeudenmukaisuudesta vastaa kreikkalaisen antiikin käsitystä tavasta, jonka mukaisesti oikeus toteutuu (*dikaiosynē*). *Dikaiosynē* on luonnollinen järjestys, joka syntyy, kun jokin organisoituu erilaisuuden periaatteen mukaan.[601] Yhteiskunnallinen determinismi ei sisälly Weilin, kuten ei Platoninkaan, hierarkiaan. Yhteisössä kylläkin synnytään tiettyyn paikkaan ja kontekstiin, mutta tosiasiallinen hierarkia voi muodostua vasta omien kykyjen toteuttamisesta. Weil asettui Platonin distributiivisen oikeuskäsityksen kannalle, jonka mukaan ihmisten tulee saada yhteisössä etuja ja rasitteita suhteessa omiin kykyihinsä. Samanaikaisesti Weilin ajattelussa vaikutti myös kristillinen tasa-arvon ihanne.

Nämä kohtasivat Weilin ajattelussa tavalla, jonka mukaan hierarkiaa ei pitäisi perustaa valta- eikä alistussuhteille vaan ihmisten velvollisuuksille toisiaan kohtaan. Kasvatuksen näkeminen velvollisuuksien kontekstissa täydentää sekä vastuullisuudesta että kasvatuksesta syntyvää kuvaa. Weilin kasvatuskäsitys on kotoisin kreikkalaisesta *paideia*-ajatuksesta, jonka mukaan ihmisestä tulee hyvä, kunhan hänen luontaisia taipumuksiaan vastaava osa sielusta saavuttaa johtoaseman hänen sisäisessä kerroksellisuudessaan. Vasta tarpeiden luonnehtimien velvollisuuksien seuraaminen vapauttaa itsen ja toisen ominaisuudet toteutumaan olevaisen ketjussa. Weil sanookin, että ”[t]odellinen hierarkia tekee mahdolliseksi asettua moraalisella tavalla paikkaan johon kuuluu. [*La vraie hiérarchie a pour effet d'amener chacun à s'installer moralement*

598 *E*, s. 237.

599 *E*, s. 25–26 ja 240–241; *LP*, s. 19–27.

600 *E*, s. 26.

601 MacIntyre 1981, s. 126.

dans la place qu'il occupe.]"[602]

Tämä edellyttää "tottelevaisuutta" (*l'obéissance*)[603] joka, kuten sanakirjakin sanoo,[604] on pikemmin kuuliaisuutta. *Obéissance* ei perustu käskysuhteille eikä ilmennä alistumista vieraalle tahdolle, vaan se on pikemminkin uskollisuutta *omalle itselleen*. Kyse on siitä, täyttääkö ihminen itseään ja toisiaan kohtaan tuntemansa velvollisuudet.[605] Ajatus on paitsi viriili myös eräällä tavalla pastoraali, eikä kunnian (*l'honneur*) käsite jää kauaksi tästä. Kunnia on ehkä Weilin arvoista rohkaisevin, mutta se sisältää samalla myös jotain lohdullista. Kunniallisuus on mahdollisuutena jokaisessa ihmisessä, kunniantunto sisältyy ihmisen tarpeisiin, mutta kunniaa ei ole ilman velvollisuuksien täyttämistä, ja velvollisuutensa täyttänyttä ihmistä mikään ei voi järkyttää. Vastaaminen kysymykseen, kuinka pateettiseksi Weil äityi tässä tai missä määrin puhe kunniasta tavoitti jotakin todellista, jää lukijalle. Epäilemättä MacIntyren ajatus "herooisesta yhteiskunnasta" ottaisi galantisti vastaan Weilin kunnian käsitteen. Kunniaa ei ole ilman yhteisöä (*entourage social*), joka kunnian antaa.[606] Weil luonnehtii kunniaa niin, että

> [t]ämä tarve on täysin tyydytetty, kun kaikki yhteisöt, joiden jäsen ihminen on, antavat hänen osallistua perinteeseen, joka sulkee sisäänsä suuren menneisyyden ja tietyt julkiset tunnustukset. [*Ce besoin est pleinement satisfait, si chacune des collectivités dont un être humain est membre lui offre une part à une tradition de grandeur enfermée dans son passé et publiquement reconnue au-dehors.*][607]

Totesimme yllä, että yhteisö on Weilille ihmisten yhteenliittymä, joka koostuu prosessina toteutuvista *metaxyistä*. Ajan perspektiivissä Weilin käsitystä yhteisöstä voi luonnehtia "tapahtumaksi menneisyyden ja tulevaisuuden välillä". Yhteisö on Weilille prosessi, jossa "rakkaus menneisyyteen" (*l'amour du passé*)[608] piirtyy kuvaksi tulevaisuuteen:

> Tulevaisuuden ja menneisyyden asettaminen vastakkain on mieletöntä. Tulevaisuus ei lupaa eikä anna meille mitään; meidän pitää tehdä kaikkemme rakentaaksemme sen, omistaa elämäämme sille. Mutta voidaksemme antaa meillä pitää jo olla jotain, eikä meillä ole muuta

602 *E*, s. 30.
603 *E*, s. 23.
604 Hagfors ja Sundelin 1989, s. 355.
605 *E*, s. 24.
606 *E*, s. 31.
607 *E*, s. 31.
608 *E*, s. 71.

elämää, mitään muuta ydintä kuin rikkaudet, jotka perimme menneisyydeltä ja joita liitämme itseemme, opimme ymmärtämään ja luomme uudestaan. Sielun tarpeille ei ole elinvoimaisempaa perustaa kuin menneisyys. [*L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous. De tous les besoins de l'âme humaine, il n'y en a pas de plus vital que le passé.*][609]

Tätä Weilin ilmentämää konservatiivisuutta ei tarvitse välttämättä pitää pataporvarillisuutena tai edes suuntautumisena sisäänpäin. Hänen mielestään ihmisessä on historiallinen syvyyssuunta, jota kohti kääntyminen saattaa johdattaa ihmisen näkemään syvemmin ja rikkaammin myös ympäröivää ja tulevaa maailmaa. Kääntyminen kohti henkilökohtaista ja kansallista historiaa voi avata ja syventää ihmiselle niitä merkityksiä, jotka ovat hänen ulkopuolellaan, sillä menneisyydessä ihmisellä on koko se henkinen perusta, joka on lähtöisin sekä hänen omasta elämästään että ympäröivästä todellisuudesta. Kun asiat ovat näin paitsi hyvässä, myös pahassa, ei liene ihme, että sodanjälkeistä yhteiskuntaa kaavailevan ja kenraali de Gaullelle kirjoittavan Weilin mielestä pahinta hybristä oli oman historian unohtaminen.[610]

Velvollisuuksien laiminlyönteihin yhteisö varautuu rangaistuksin (*châtiment*).[611] Kyseessä ei ole mikään rikosoikeudellinen sanktio, vaan Weil ajatteli rangaistuksen koituvan automaattisesti velvollisuuksien rikkomisesta. Rikos on välttämättömyyttä vastaan käymistä: ”Tekemällä rikoksen ihminen asettautuu omin neuvoin sen ikuisten velvollisuuksien ketjun ulkopuolelle, joka yhdistää ihmisiä. [*Par le crime un homme se met lui-même hors du réseau d'obligations éternelles qui lie chaque être humain à tous les autres.*]”[612] Yhtä suurella voimalla yhteisö kurittaa rikkonutta. Tämä on siis *nemesis*, tai ”luonnon kosto”. Se on taliorangaistus tai tasapainon periaate, sama kuin *Iliaassa*. Rangaistus lankeaa itsestään mutta ei ole mielivaltainen. Ajatus rangaistuksen automaattisuudesta saa seuraa Anaksimandroksen fragmentista:

Oliot syntyvät määrittämättömästä ja häviävät palatessaan määrittämättömään, välttämättömyyden mukaan; sillä oliot ovat alttiina ran-

609 *E*, s. 71.
610 *E*, s. 129–130.
611 *E*, s. 32.
612 *E*, s. 33.

gaistukselle ja laittomuuden sovitukselle toinen toisilleen ajan järjestyksen mukaan. [*C'est à partir de l'indéterminé qu'a lieu la naissance pour les choses; et leur destruction a lieu par un retour à l'indéterminé, conformément à la nécessité; car elles subissent un châtiment et une expiation les unes de la part des autres, à cause de leur injustice, selon l'ordre du temps.*][613]

Anaksimandroksen mukaan vastakohdat seuraavat toisiaan luonnossa, sillä niiden täytyy hyvittää toisilleen tekemänsä vääryys kosmisen oikeuden mukaisesti. Weilin "rakkautta menneisyyteen" ilmentää onni, että "Platon oli säilyttänyt tämän ajatuksen. [*Platon avait conservé cette pensée.*]"[614] Kuten Platon,[615] myös Weil pilkkasi harkitsevaa aritmeettista tasa-arvoa, joka hänen mielestään lamaannutti erilaisuuden ja teki yhteisöistä välineen omien oikeuksien aiheettomalle vaatimiselle. Erilaisuuden raja murtui, mutta rangaistus tervehdytti tilanteen: "Ainoastaan rikos asettaa ihmisen sosiaalisuuden rajan ulkopuolelle, ja vain rangaistus palauttaa hänet sen piiriin. [*Le crime seul doit placer l'être qui l'a commis hors de la considération sociale, et le châtiment doit l'y réintégrer.*]"[616] Jos siis ihminen ei käy välttämättömyyttä vastaan, hän voi tuntea eettisen elämän edellytyksen, jonka mukaan toinen ihminen näkyy transsendenttina ja mahdottomana valtasuhteen mukaisille määrittelyille. Tätä kautta aukeaa ovi kokemusta vastaavaan elämään.

Olemme nähneet, että "transsendentti, yliluonnollinen, autenttinen" yhteisöllisyys on eksklusiivinen. Se on sitä siksi, että turvallisuus (*la sécurité*) yhteisössä voitaisiin säilyttää.[617] Sen, kuinka Weil on muistanut tämän yhteisön ulkopuolisia, voi lukea paitsi *L'enracinementista*, myös Platonin *Protagoraasta*,[618] jossa "puolustautuminen villieläimiä vastaan" nähtiin pääsyynä valtion syntyyn. Värisyttävä on vuoden 1943 Weilin viha tunkeilijoita kohtaan. Hän sanoo, että invaasion mahdollisuus (*l'attente d'une invasion probable*) ja muukalaisten läsnäolo (*présence d'un conquérant étranger*) ovat lähes tappavia myrkkyjä (*poisons presque mortels*),[619] ja kauhistuttaa näin epäilemättä jokaista. Mutta yhtä jähmettäviä ovat Weilin mielestä pelon seuraukset: pelko jatkuvana tilana istuu kuin tauti (*est toujours une maladie*) ja on sielulle puoli-

---

[613] *SG*, s. 154; Weilin ranskannos Dielsin laitoksesta (I, 89, 1). Weil viittaa katkelmaan *L'enracinementissa* (s. 361).

[614] *SG*, s. 154.

[615] Platon, "Valtio VIII, 558c", selitykset.

[616] *E*, s. 32.

[617] *E*, s. 48.

[618] Platon, "Protagoras", 322b.

[619] *E*, s. 48.

halvaus (*est une demi-paralyse de l'âme*).[620]

Vaikka Weilin kynä onkin kulkenut varsin sujuvaa vauhtia, se ei merkitse, ettei olisi syytä pysähtyä hetkeksi hengähtämään ja pohtimaan, mitä hänen ideansa todella merkitsevät. Jälleen kerran voidaan toistaa hänen ajatustensa olevan sävyltään arkaistisia ja paternalistisia, jopa niin vahvasti, että on epäiltävä, ajautuiko hän jonkinlaisen nationalismin kahleisiin. Näin antavat aiheen kysyä esimerkiksi edellä esitetyt ajatukset "turvallisuudesta" ja "muukalaisista". Tärkeää on huomata, että Weilin ideat eivät olleet ainakaan samassa mielessä kansalliskiihkoisia tai nationalistisia kuin saksalaisten fasistien ajatukset. Hänelle ominaisen puolustuksellisuuden syynä oli nimenomaan natsivalta, jolta oli suojauduttava. Mutta hänen omat ajatuksensa saattoivat samalla ilmentää myös ranskalaisten omaa nationalismia; olihan hänen toimeksiantajansakin nimenomaan de Gaullen hallitustaho.

Toinen Weilin argumentaatiosta ja tyylistä erottuva näkökohta on se, että hänestä tuli ajan myötä melkoinen eepikko. Hänen kielensä ja ajatuskulkunsa muuttuivat niin folkloristisiksi, että niille vetävät vertoja vain kansalliseepokset. Myös hänen johtopäätöksensä näyttävät olevan kotoisin samasta maailmasta. Välttämättä siinäkään ei ole mitään paheksuttavaa, ja Weiliä onkin helpompi ymmärtää, kun hänen ajatuksensa suostutaan näkemään oman aikansa kontekstissa. Sen sijaan nykyajan näkökulmasta katsoen edellä esitetyt linjaukset joutuvat helposti surkuhupaisaan valoon, sillä niitä leimaavat kuri, järjestys, uhat ja pelot. Mutta jotain totuutta lienee ajatuksessa, että ihmisen ja elämän esineellistyminen voidaan välttää vain ilman pelkoa. Määritelmien sarja jatkuu määritelmällä turvallisuudelle:

> Turvallisuus merkitsee, että sielu ei ole pelon ja terrorin alla, paitsi satunnaisissa olosuhteissa ja lyhyinä ja tilapäisinä aikoina. [*La sécurité signifie que l'âme n'est pas sous le poids de la peur ou de la terreur, excepté par l'effet d'un concours de circonstances accidentelles et pour des moments rares et courts.*][621]

Tämä ajatus puolestaan on jälleen mitä ajankohtaisin (paitsi että terrorin nimenomainen satunnaisuus ja tilapäisyys eivät ole tehneet maailmasta lainkaan turvallista paikkaa). Weilin näkemys on vilpittömän naturalistinen muutoinkin kuin liioitellun konkreettisuutensa ja kärjistetyn realisminsa vuoksi. Turvallisuus on vain "pelon" puuttumista. Tässä yhteydessä on yhtä aiheellista kysyä, mitä Weil tarkoitti "pelolla",

[620] *E*, s. 48.
[621] *E*, s. 48.

kuin on kysyä, saako turvallisuutta ylipäänsä määritellä joksikin ”pelon poissaoloksi”. Weilin ajatus pelosta ja pelottomuudesta ei lienekään ymmärrettävissä ilman käsitystä riskin (*le risque*) välttämättömyydestä. Mitä varmempi turva, sitä suurempi riski, ja mitä suurempi riski, sitä huikeampi pelko. Weilillä turvallisuudessa ei ole kyse pelon laadusta tai pelolta suojelusta vaan pelon täydellisestä pois panemisesta:

> Suojella ihmiskuntaa pelolta ja terrorilta ei implikoi riskin lakkaamista; sitä vastoin se johtaa riskin jatkuvaan läsnäoloon kaikilla yhteiskunnan alueilla, sillä riskin poissaolo heikentää rohkeutta jättää sielu tarpeen tullen ilman sisäistä suojaa pelkoa vastaan. [*La protection des hommes contre la peur et la terreur n'implique pas la suppression du risque; elle implique au contraire la présence permanente d'une certaine quantité de risque dans tous les aspects de la vie sociale; car l'absence de risque affaiblit le courage au point de laisser l'âme, le cas échéant, sans la moindre protection intérieure contre la peur.*][622]

Jälleen kerran Weil osuu naulan kantaan. Hän näyttää ottaneen huomioon myös sen, että elämmepä mitä aikaa tahansa, elämäämme sisältyy erilaisia riskejä. Saatamme esimerkiksi joutua äkkiarvaamatta terrorihyökkäyksen kohteeksi. Elämän olisi kuitenkin jatkuttava siitä tosiasiasta huolimatta. Vaikka Weilin ajatukset eivät olleetkaan argumentteja minkäänlaiseen terrorismiin sinänsä, ne lohduttanevat erilaisten väkivaltaisuuksien uhriksi joutuneita myös meidän aikanamme. Tässä näkyy jälleen Weilin humanistinen perusasenne. Pelko on huono lähtökohta kaikelle suunnittelulle niin yksilöiden kuin yhteiskuntienkin elämässä.

Koska elämään sisältyy välttämättä riski, pelkääminen on aiheetonta, ja tämä jos mikä tuo mieleen MacIntyren idean ”herooisesta yhteisöstä”. Antiikin ihmiselle rohkeus (*andreia*) ei ollut kykyä elää pelon kanssa, vaan se liittyi tapaan, jolla totuus saattoi paljastua. Antiikin Kreikassa *sōfrosynē*, *andreia*, *sofia* ja *dikaiosynē* (tasapainoisuus, rohkeus, viisaus ja oikeudenmukaisuus) saattoivat esiintyä vain yhdessä.[623] Kuten kreikkalaisilla, myös Weilillä totuus oli kattona näille hyveille. Totuudellisuudella olikin hyvin tärkeä merkitys sankarillisen elämän protagonistina toimivalle Weilille. Etiikan olisi synnyttävä totuuden vaatimuksesta. Epäeettiset järjestelmät perustuvat usein todellisuuden kieltämiseen, siihen, että joistakin todellisuuden puolista vaietaan tai niitä vääristellään. Myös maailmassa vallitsevaa epäoikeudenmukaisuutta voidaan pitää seurauksena siitä, että ei ole eletty järkiperäisesti, ihmisten oikeuk-

---

[622] *E*, s. 49.
[623] MacIntyre 1981, s. 132.

sia on poljettu ja joidenkin kansanryhmien oikeudet on pyritty kiistämään ihmisarvon vastaisesti. Juuri sillä tavoin on usein loukattu ihmisten perusoikeuksiksi miellettyjä oikeuksia, joita Weilkin ohjelmassaan luetteli. Weilin hanke ei siis poikkea paljonkaan esimerkiksi Yhdistyneiden kansakuntien julkaisemasta ihmisoikeuksien julistuksesta. Molemmille on ominaista se, että niissä vedotaan luovuttamattomiksi ja kiistämättömiksi käsitettyihin oikeuksiin, joiden katsotaan perustuvan ihmisarvoon ja ihmisyyteen itseensä. Tässä mielessä Weilin ajatukset ovat myös jossain määrin yleistettävissä.

Weil oli epäilemättä suuri moraalinen julistaja myös siksi, että hän tahtoi pitää moraalin perustana totuudellisuutta. Hänet voisi helposti rinnastaa esimerkiksi Mohandas Gandhiin sekä hänen perustamaansa kansanliikkeeseen. Gandhiin Weiliä yhdistää muun muassa väkivallattomuuden ihanne sekä eräänlainen uhrautuva rohkeus, jonka mukaisesti hän asetti itsensä alttiiksi muiden ihmisten hyväksi. Viimeksi mainitussa tekijässä oli syy Weilin kasvamiseksi suureksi. Myös Gandhin toiminnan lähtökohtana oli, että totuutta vastaan ei voi eikä kannata kamppailla ja että yhteiskunnallinen totuus paljastuisi lopulta, jos ihmiset päättäväisesti toimisivat oman tahtonsa mukaan. Sama näkemys välittyy myös Weilin teksteistä ja yhdistää luultavasti kaikkien aikojen vastarintaliikkeitä. Gandhin ajattelulle ominainen piirre oli sekin, että hän perusti poliittisen vaikutusvallan tavoittelun kansalaistottelemattomuuden periaatteeseen erotuksena aktiivisesta väkivallasta. Myös Weil vastusti väkivaltaa, ja hänen ideassaan ”jättäytymisestä” lienee jotain samaa kuin gandhilaisessa ajatuksessa, että jo pelkästään kieltäytymällä tottelemasta johtajiaan kansalaiset saisivat aikaan vaikuttavia kumouksia. Jos siis kansalaiset ovat oivaltaneet jonkin yhteiskunnallisen totuuden, passiivinen vastarinta voi olla paras menetelmä kyseisen totuuden julkituomiseen.[624]

Entä miten tuon totuuden voisi saavuttaa tai esittää, vai voiko mitenkään? Totuutta ei voinut Weilin mielestä saavuttaa epäilyn tietä, vaan se voi kirkastua ihmiselle, kun hän elää rohkeasti omia unelmiaan todeksi. Ajatusta valaisee sen kontrasti kartesiolaiseen *skepsikseen*. Vaikka Weil käsitteli myös *skepsistä* rikkaalla ja moni-ilmeisellä tavalla, Weilin näkemyksessä totuudesta oli kyse enemmästä kuin pelkästä kritiikistä, mikä toisaalta antaa aiheen myös pieteettiin ja varovaisuuteen. Tutkielmassaan *Dieu dans Platon* Weil näki totuuden paljolti samoin kuin Heidegger on nähnyt myöhemmin:

---

[624] Katso Mohandas Gandhin teosta *Tottelemattomuudesta* (2003). Teoksen sisältämien tekstien henkeen verrattuna erään ongelman muodostaa tosin se, mitä Weil sanoi omassa kirjassaan ”tottelevaisuudesta”.

> Totuus manifestoituu vain alastomuutena, ja alastomuus on kuolema; se on hetki, joka katkaisee kaikki ne kiintymykset, jotka antavat ihmiselle syyn elää: läheiset ihmiset, yleisen arvonannon, omistussuhteet sekä moraalisessa että materiaalisessa mielessä, kaiken. Platon ei sano, mutta hän implikoi, että tullakseen hyväksi, mikä edellyttää tietoisuutta itsestä, ihmisen pitää tulla jo elämänsä aikana alastomaksi ja kuolleeksi. [*La vérité n'est manifeste que dans la nudité, et la nudité est la mort, c'est-à-dire la rupture de tous les attachements qui consti-tuent pour chaque être humain la raison de vivre: les proches, l'opinion d'autrui, les possessions matérielles et morales, tout. Platon ne dit pas, mais il implique que pour se rendre juste, ce qui exige la connaissance de soi, il faut devenir dès cette vie nu et mort.*][625]

Weil ei kirjoittanut totuuden historiaa kuten Heidegger, sillä Weil etsii absoluuttia, totuutta itseään. Toisaalta totuus oli Weilille siinä tavassa, jolla totuutta etsitään, ja tämän etsimisen äärimmäinen raja ja etsimisen kriteeri ei ollut enempää eikä vähempää kuin kuolema. Kuten sitaatista ilmenee, totuus ja kuolema elävät toistensa pinnassa. Sokrateen kuolema säteili vaikutuksiaan Weiliin, joka kokosi kreikkalaisten hyveet totuuden ja kuoleman alle. Weilin lähteenä on "Faidonin" kohta, jossa Sokrates näki filosofin päämääräksi kuoleman. Sen sijaan Weilillä valmius *kohdata* kuolema tuli fysiologista kuolemaa tärkeämmäksi asetukseksi totuuden etsimisessä.[626] Pelottomuus kuoleman edessä tekee esineellistymisen tyhjäksi. Valmius kuolemaan on valmiutta kohdata totuus, ja kuolemaan valmiille ihmiselle todellistuvat kreikkalaiset hyveet, jotka ovat yhtä suuria tai suurempia kuin elämä itse.

5.8. Corollarium

Weilin viime vaiheissaan edustama eettisen suunnan etsintä olisi jäänyt sekä onnekkaalla että kiusallisella tavalla ongelmattomaksi, mikäli Weil ei olisi pyrkinyt konkretisoimaan ideaalejaan yllä kuvatulla tavalla. Weilin esiintyminen laintauluja laativana moraalin luojana näyttää olevan jyrkästi ristiriidassa hänen aiemmin kehittelemänsä transsendentaalisen ihmiskäsityksen ja kulttuurikriittisen antietiikan kanssa.

Tämä herättää kysymyksen, miten kauaksi loppujen lopuksi on tultu siitä homeerisen ajan tilanteesta, jota Weil kuvaili *Ilias*-esseessään, kun on siirrytty Platonin antaman mallin mukaisesti rakennettuun yhteiskuntaihanteeseen. Monet Weilin ajatukset näyttävät fanaattisilta, ja lä-

---

[625] *SG*, s. 75.
[626] *SG*, s. 75–76; Platon, "Faidon", 67a–69e.

hellä on tulkinta, että Weilin kuvailemat ideaalit olisivat omiaan pikemminkin vakiinnuttamaan ja vahvistamaan valtaa kuin kyseenalaistamaan sitä. Tällaisen ajatuksen herättävät muiden muassa Weilin tulkinnat järjestyksestä ja hierarkioista. Toisaalta Weilin ei ollut pakko ryhtyä luomaan omaa yhteiskuntafilosofiaansa tiettyjen käsitteiden tai niiden nimeämien arvojen varaan. Hänen aiemmin hahmottelemastaan eettisen ihmisen luonnoksesta ei ollut mahdollista muotoilla moraalin teoriaa eikä yhteiskuntautopiaa. Vain hänen virkatehtävänsä ministeriössä saattoivat velvoittaa Weiliä siihen.[627] Tämä johdattaa kysymään, oliko Weilin viimeisissä teksteissä kyse lainkaan Weilin omasta ja itsenäisesti punnitusta filosofiasta vai jonkinlaisesta sotilaspalvelukseen liittyvästä tehtävästä. Kysymyksen voisi esittää myös epäilynä, onko Weilin postuumisti ilmestynyt moraalisen yhteiskunnan luonnos todella sellainen eettisen ajattelun aarreaitta kuin Weil tässä suhteellisen lennokkaassa ja samaa laukkaa alusta loppuun asti jatkuvassa moraalin muotoilussaan, *L'enracinementissa*, antoi ymmärtää.

Weil-kirjallisuuden langettamassa valossa näihin kysymyksiin on miltei mahdotonta antaa lopullisia tai luotettavia vastauksia, sillä juuri kukaan Weiliä tutkineista ja *L'enracinement*-teoksen ajatuskehittelyihin syventyneistä tutkijoista ei näitä kysymyksiä kysy. Toisaalta Weilin ajattelun mahdollisiin piileviin tendensseihin kohdistuvista epäilyistä ja yleisestä ylikriittisyydestä luopumiseen ohjaa se, että lähes kaikki Weilin yhteiskuntafilosofiaa arvioineet ovat ottaneet hänen ajatuksensa todesta niin kriittisiä kuin puolustaviakin kantoja esittäessään.[628] Myös-kään Weilin omien aikeiden vakavuutta ei ole aihetta epäillä sikäli, että ainakin John M. Dunaway ja J. P. Little todistavat Weilin olleen täysissä sielun ja ruumiin voimissa saattaessaan työnsä luutnatinkädellään loppuun.[629] Eräät tutkijat tosin ovat epäilleet, johtuiko Weilin teoksen ju-

---

627 Kuten Dujardin (1975, s. 174) huomauttaa, inspiroiva panos *L'enracinement*-teoksen aloittamiselle tuli itseltään kenraali de Gaullelta, jolle Weilin tuottama lopputulos Littlen (1988, s. 38) todistuksen mukaan antoi aiheen huudahtaa: "Hänhän on hullu!". Nevin (1991, s. 189) puolestaan täsmentää de Gaullen sanojen "*Mais elle est folle!*" etupäässä ilmaisseen hallitusmiesten hermostuneisuutta Weilin tekemien oma-aloitteisten tempausten johdosta; hän oli Lontoon Hill Streetillä toimivan hallituksensa lupaa kysymättä muun muassa varannut vastaanottoajan Yhdysvaltain presidentti Franklin D. Rooseveltille sodan lopettamiseksi.

628 Parhaita kriittisiä ja rakentavia katsauksia *L'enracinement*-teoksen ajatuskehittelyihin luovat Blum ja Seidler (1989) sekä Dunaway (1984, s. 49–73), McLellan (1989, s. 234–267) ja Nevin (1991, s. 311–383), jonka mielestä teos voisi olla antiikin filosofioiden uudelleen tulemiseen johdattava "pieni etydi" (s. 313). Toisaalta ylivoimaisesti yksitotisimman tulkinnan esittää jo edellä mainittu Malan (1956), joka uhraa *L'enracinementin* käytännöllisten yksityiskohtien pohtimiseen kokonaisen kirjan.

629 Dunaway 1984, s. 22–23; Little 1988, s. 44–45.

listava tyyli vain kiireestä, jonka paineessa Weil viimeisteli kirjansa valmiiksi,[630] mutta Weilin ajattelun ytimen ymmärtämisen kannalta tällaisia varauksia on pidettävä filosofisesti marginaalisina.

Itse näkisin, että Weilin ajatuksia ihmisten yleisistä arvoista ja tarpeista, kuten kunniasta, järjestyksestä ja hierarkiasta, voidaan parhaiten ymmärtää ja tulkita ilman sellaisia puolustuksellisia ja torjuvia reaktioita, joiden mukaisesti vallan ja erityisesti heteronomisen vallan varaan rakentunut yhteiskunta on opettanut niihin suhtautumaan. Weilin käyttämien käsitteiden voi nähdä viittaavan ihmisen sielussa asuviin syviin tarpeisiin ja kaipauksiin, joiden täyttymättä jääminen merkitsisi myös ihmisenä todellistumisen jäämistä olennaisesti vajaaksi. Weilin tarkoittamassa mielessä etiikan positiivisena perustana voisivat toimia yhtä hyvin mahdollisuus kokea itsensä arvostetuksi, tärkeäksi ja rakastetuksi kuin esimerkiksi halu tietää totuus jostakin itselle merkityksellisestä asiasta tai oikeus kunniallisen ja arvossa pidettyyn elämään. Se, että Weilin esittämä esimerkinomainen arvojen luettelo saattaa tuntua abstraktilta, ulkoapäin asetetulta ja jopa pakkovaltaiselta, osoittaa sen, miten kauas oma aikamme on etääntynyt siitä eettisesti itsemääräävän ja tietoisen ihmisen ideaalista, jonka klassinen, yhtä hyvin kantilainen, kreikkalainen kuin roomalainenkin, filosofia on konstruoinut. Kuitenkin voimme varsin helposti löytää omasta elämästämme samantyyppisiä tarpeita, odotuksia ja toiveita, joita Weil kuvaili ja jotka liittyvät arvokkuuden, kauneuden ja rakkauden kokemuksiin. Lisäksi niille, jotka ovat epäilleet ja arvostelleet Weiliä totalitarististen oppien lietsomisesta ja levittämisestä,[631] voisi vastata, että nykyisinkin on vaikeata ajatella mitään etiikkaa *ilman* järjestystä ja hierarkioita, esimerkiksi arvojen järjestystä tai tarpeiden hierarkioita.

Weilin ajatusten taustalta välittyvä ihmiskuva nostaa nähdäkseni esiin sen, että ketään tai mitään kunnioittamattoman ja ympäristön tai ihmisten arvosta piittaamattoman kulttuurin takaa on jatkuvasti mahdollista löytää voimakas ja itsetunnoltaan tasapainoinen ihminen, joka ei miellä arvoaan vain relatiiviseksi vaan viihtyy eksistenssissään niin kuin isäntä Weilin kuvailemassa omassa talossaan,[632] toimien itse etiikan vastuullisena *primus motorina*. Tässä valossa ei liene ihme, että sellaisetkin suoraselkäiset moraalin miehet kuin Marcus Aurelius, Epiktetos ja Seneca, joista Weil aina puhui hyvin lämpimästi, saivat osakseen hänen varauksettoman ihailunsa.[633] Weilin mielestä heidän samoin kuin

---

630 Dietz 1988, s. 189–190; Tomlin 1954, s. 54.

631 Katso esimerkiksi Dujardin (1975) ja Vicki-Vogt (1983).

632 *E*, s. 50.

633 *ÉHP*, s. 42; *LP*, s. 186–188.

Kreikan stoalaisten filosofien opetuksia oli oma aikamme aiheettomasti laiminlyönyt pitämällä niitä halpana elämänviisautena ja liian usein pelkkänä retoriikkana.[634] Kun myös kreikkalaisuus Platonin edustamassa muodossa oli joko kokonaan hävinnyt tai saanut kristillisiä sävyjä, oli samalla kadotettu olennainen osa näihin ajatussuuntiin liittyvästä kulttuuri-identiteetistä. Nykyisin vaaditaan tieteellisiä perusteluja tai lakikokoelmien kaltaisia ohjesääntöjä niinkin konkreettiselle ja henkilökohtaisesti ja ainutlaatuisesti koettavissa olevalle asialle kuin hyvälle elämälle![635] Miksi ihminen ei itse voisi toimia arvojen määrääjänä ja asiantuntijana omassa elämässään?

Paitsi että Weilin esittämiä ajatuksia voidaan pitää filosofian historiaa ja kulttuurin tilaa kirkkaasti luotaavina analyyseina, on hänen esittämissään ideoissa rohkaisevaa myös valoisa usko siihen, että kurjissa ja sietämättömissäkin oloissa ihmisen on jatkuvasti hohdokasta, loistavaa ja arvokasta elää kunniakas, rehellinen ja elämän aukaisemiin haasteisiin täysipainoisesti vastaava elämä. Tässä mielessä Weilin yhteiskuntafilosofisia pohdintoja ei tulisi nähdäkseni tulkita liian ahtaasti joksikin valokuvantarkaksi eettisen yhteiskunnan kuvaukseksi, jota jokaisen pitäisi noudattaa. Kyse oli pikemminkin Weilin piirtämästä henkilökohtaisesta luonnoksesta: halusta löytää oman elämän elämiselle ihmiskasvoinen toteuttamisen muoto.

Asenteisiin vaikuttamisen kautta hän halusi siirtää eettisen refleksion painopistettä kollektiivien sijasta takaisin vapaan ja vastuullisen yksilön suuntaan. Tällä tavoin tulkittuina Weilin ajatuksia voisi pitää hyvinkin omaperäisinä ja itsenäisesti punnittuina. Niitä voidaan pitää henkilökohtaista sitoutumista vaativana filosofiana, esikuvana, jonka hän halusi jättää testamenttina oman aikansa jälkeen tuleville.

Paitsi että Weil jo rakkauden imperatiivinsa kautta sanoi lähimmäisilleen ”suorat sanat”, hänen viestinään metafyysisten ja arkistenkin huoliensa keskellä painiskelevalle ihmiselle voisi pitää myös Weilin omassa elämässään noudattamia neuvoja: ”älä pelkää” ja ”uskalla elää”. Ihmisten pelot ja murheet ovat kaikkina aikoina samat, eikä ihmisen persoonallisesta elämästä jää jäljelle olennaisesti muuta kuin vastaukset kysymyksiin ”olenko elänyt oikein?”, ”olenko ollut riittävän rehellinen ja rohkea?” ja ”olenko rakastanut tarpeeksi ja ollut tarpeeksi hyvä?” Sikäli kuin näihin kysymyksiin pitäisi vastata kielteisesti, avautuisivat eteen Delfoin oraakkelin temppelin seinään kirjoitetut, Senecan sittemmin jäljentämät ja Weilin yhä uudelleen siteeraamat sanat:

---

634 *AD*, s. 119.
635 *AD*, s. 160, 167–168.

Illi mors gravis incubat
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi.[636]

Filosofit ovat tekemisissä elämän tärkeimpien asioiden kanssa, ja siksi filosofien tulisi osoittaa myös toisille ihmisille elämisen arvokkuus ja loisto. Katoavien päiviemme kimallus ei ollut Weilille joissakin pienissä pykälissä tai niiden suurisuuntaisessa pelossa. Tästä kenties johtuu, että Weilin suhteellisen varhaista kuolemaa on usein verrattu Platonin ”Faidon”-dialogissaan kuvailemaan Sokrateen kuolemaan.[637] Toisaalta Weilin ja Sokrateen viimeistä ja lopullista purjehtimista kotisatamaan ei ilmeisesti voida ainakaan ulkoisten tapahtumien osalta pitää vertailukelpoisina sikäli, että Sokrateen tuomitsi kuolemaan Ateenan kaupunkivaltion arpomalla valittu valamiehistö; sen sijaan Weil tuli matkansa päähän kaikessa hiljaisuudessa Ashfordin keuhkotautiparantolassa, jonne hänet jouduttiin toimittamaan yleiskunnon äkillisesti ja yllättävästi heikennyttyä 17. elokuuta vuonna 1943.[638] Kuollessaan 34-vuotiaan Weilin poistumista elämän ja filosofian näyttämöltä tuskin voisi pitää enempää sellaisena elämänväsymyksen ilmaisuna, jollaiseksi esimerkiksi Kirsti Simonsuuri sitä tulkitsee Weil-esseessään,[639] kuin sen tapaisena älyllisen tinkimättömyyden ja periksiantamattomuudenkaan eleenä, joka Sokrateen kuolema oli. Yhteistä Weilille ja Sokrateelle on, että molempien filosofien elämää leimasi loppuun asti henkilökohtaisesti koettu totuudellisuuden, rehellisyyden ja omissa ihanteissa pysymisen ideaali. Tässä mielessä sen enempää Sokrateelle kuin Weilillekään ei ollut tuskallista tai vaikeaa kohdata elämänsä viimeistä rajanylitystä, vaikka se Weilin kohdalla tapahtuikin odottamatta ja vastoin hänen keskeneräisiä suunnitelmiaan ja aikomuksiaan. Ihminen oli Weilille transsendentti ja jatkuvasti transsendoiva eli rajoja ylittävä olento.

Ajattelijankuva, joka Weilistä välittyy, maalaa eteen käsityksen opettajasta ja julistajasta. Toisaalta Weil ei propagoinut koko elämänsä aikana yhtäkään maailmankatsomuksellista tai elämänkatsomuksellista totuutta, mutta uusplatonisteilta omaksumansa täydellisyysideaalin mukaisesti hän piti arvokkaimpana ja onnellisimpana sellaista elämää, jossa intellektuaalinen kirkkaus, järjenmukaisuus ja hyvä elämä yhdistyvät jatkuvaan ja ehdottomaan totuuden tavoittelemiseen. *L'enracine-*

---

636 *SS*, s. 98.

637 Coles 1987, s. 86 ja 153; Nevin 1991, s. 109. Katso Platon, ”Faidon”, 117a–118a.

638 Little 1988, s. 45.

639 Simonsuuri 1989, s. 123–124.

mentissa Weil tähdensi totuuden etsimisen sakraaliutta sanoen, että ”[t]otuuden tarve on muita tarpeita pyhempi. [*Le besoin de vérité est plus sacré qu'aucun autre.*]”[640] Näin sanoessaan hän korosti eroa siinä, milloin on kyse totuudesta suhteena ja milloin totuus todellisuuden rakastamisena on totuuden ilmitulon tapa. Katkelmassa, jossa totuus vuoroin peittyy (totuus suhteena kohteeseen) ja vuoroin selkenee (totuus todellisuuden rakastamisena) Weil asettui todellisuuden rakastamisen kannalle:

> Totuus on todellisuuden kirkastumista. Rakkauden kohde ei ole totuus vaan todellisuus. Kaivata totuutta on kaivata suoraa yhteyttä todellisuuteen. Kaivata yhteyttä todellisuuteen on rakastaa sitä. Kaipaamme totuutta vain rakastaaksemme totuudessa. [*La vérité est l'éclat de la réalité. L'objet de l'amour n'est pas la vérité, mais la réalité. Désirer la vérité, c'est désirer un contact direct avec de la réalité. Désirer un contact avec une réalité, c'est l'aimer. On ne désire la vérité que pour aimer dans la vérité.*][641]

Vaikka totuus onkin jättäytyneisyyttä todellisuuden rakastamiselle, maailma ei ole syli. Paradoksi todellisuudelle jättäytymisen ja saavutettujen totuuksien jatkuvan ylittämisen välillä luo jännitteitä Weilin ajatteluun, mutta tasapainon ajatus pätee myös tässä yhteydessä. Totuus on yhtä puhdas kuin kyky murtaa saavutettujen totuuksien panssari. Kysymys, mistä ihmiselle syntyy tämä yliluonnollinen totuuden ja todellisuuden rakkaus, näyttää jääneen Weilille viime kädessä mysteeriksi. *L'enracinementissa* Weil kuitenkin löytää ihmisen tehtävän: ”Totuuden tarvetta ei voi tyydyttää, ellei löydy ihmisiä, jotka rakastavat totuutta. [*Il n'y a aucune possibilité de satisfaire chez un peuple le besoin de vérité si l'on ne peut trouver à cet effet des hommes qui aiment la vérité.*]”[642]

Arvojen sarja katkesi totuuden tarpeeseen. Harmonian etsiminen muusta kuin etiikan ja elämän tasapainosta pani filosofi Weilillekin ”sordiinon päälle”. Jos Weilin elämä ja opetus vastasivatkin toisiaan, täysin ymmärrettävää mutta samalla absurdilta tuntuvaa on, että Weil *kuoli* lyödessään laimin omien opetustensa noudattamisen, toisin sanoen jättäessään täyttämättä lähes kaikki tarpeensa. McFarland ja McLellan dokumentoivat, että Weilin kuollessa 24. elokuuta 1943 Englannin Kentissä paikallinen keltainen lehdistö nosti Weilin lööppeihinsä. *The Tuesday Express* otsikoi etusivunsa sanoin: ”French Professor Starves

---

640 *E*, s. 53.
641 *E*, s. 319.
642 *E*, s. 57.

herself to Death". *The Kent Messenger* puolestaan otsikoi: "Death from Starvation – French Professor's Curious Sacrifice".[643] Jos ylennys professoriksi ei ole tässä yhteydessä erehdystä tai pilaa, se johtunee merkityksen muuntumisesta kuljettaessa kanaalin yli: ranskan kielen sana *la professeur* tarkoittaa opettajaa ylipäänsä.

Weilissä oli puhjennut keuhkotauti huhtikuussa 1943. Kesän kääntyessä syksyksi hän nukkui pois. Simone Weilin hautajaiset järjestettiin Englannin Ashfordissa elokuun 30. päivänä, joka oli kirkas ja aurinkoinen. Pappi, joka Weilin kirkkoon kuulumattomuudesta huolimatta oli kutsuttu paikalle, myöhästyi junasta, ja lyhyet muistosanat luki Weilin elinikäinen ystävä Maurice Schumann. Kuten Osmo Pekonen toteaa, Weilin elämäkerturi Nicolas Hourdin herätti vuonna 1989 julkaisemallaan teoksella kohua väittäessään, että Weil olisi ennen kuolemaansa kääntynyt roomalaiskatoliseen uskoon ja että hänet olisi pikaisesti kastettu vesijohtovedellä.[644] "Paljastuksen" myöhäisen ajankohdan vuoksi ajatusta ei voitane pitää täysin luotettavana, eikä sen todenperäisyydellä liene suurta vaikutusta Weilin ajattelijankuvaan. Weilin hautaa peittää valkoisesta marmorista valmistettu kivilaatta, johon on kaiverrettu vain hänen nimensä: Simone Weil.

Ehkä Weilin opettajantoiminnan kausiluonteesta ja ihmisten kohtaamisten satunnaisuudesta yhtä paljon kuin Weilin tavasta vaatia yhteyttä ajattelun ja toiminnan välille johtuu, ettei Weil saanut enempää varsinaisia oppilaita kuin kriitikoitakaan. Ankarin kritiikki Weiliä kohtaan on tullut Weililtä itseltään; Weil itse tiesi ajattelunsa rajoitukset hyvin. Eräässä viimeisistä kirjeistään hän kertoi vanhemmilleen järkytyksestä, jonka hänelle oli tuottanut huomio, että Shakespearen näytelmissä ainoastaan narrit sanovat totuuden, ja arveli itse olevansa tällainen narri, jonka tehtävänä on julistaa totuutta.[645] Onpa tämä totuus katsojan silmässä mitä tahansa, joka tapauksessa Weilin ajattelussa kunnioitusta herättää aito ja rehellinen totuuden pyrkimys. Lähes koko elämänsä Weil suri älyllistä alemmuutta korkeasti sivistyneen kulttuuriympäristön rinnalla. Äkkiä hän sai oivalluksen: jokainen ihminen, joka etsii ja kaipaa totuutta, voi päästä käsittämään sen.

---

643 McFarland 1983, s. 161; McLellan 1989, s. 266.

644 Pekonen 1995, s. 79.

645 *ÉL*, s. 255. Ref: "*Mais ces* fools *ne sont pas comme ceux de Shakespeare. Ils mentent, en faisant croire qu'ils sont du fruit, au lieu que dans Sch. les fous sont les seuls personnages qui disent la vérité.*" Kirjeen päiväys on 4. elokuuta 1943. Katso myös Lehtonen (1976, s. 13).

Tiivistelmä

Simone Weilin filosofian lähtökohtana oli väkivallan ongelma, jonka hän näki toteutuvan omana aikanaan niin ihmisten kuin yhteiskuntienkin välillä. Hänen laatimansa analyysi vallan olemuksesta paljasti, että valtasuhdetta ei voi rajoittaa yhteisössä. Vallan taipumus levittäytyä kaikkia ihmisiä ja osapuolia koskevaksi tuottaa tulokseksi yliyksilöllisen vallan vaatimuksen, ja Weilin näkemyksen mukaan ontologinen jumalaolettamus on syntynyt näin. Metafysiikkana se vaikuttaa ajattelumme perustassa ja saa ilmaisunsa filosofian historiassa. Ajattelun ja kokemuksen kulkeutuminen eri teille on se vaikutus, jolla kreikkalaisen antiikin jälkeen syntynyt filosofia erottuu varhaisesta mystiikasta.

Weilin ajattelua on monesti luonnehdittu uskonnolliseksi eksistentialismiksi. Weilin koko tuotantoa lähdeaineistona lukien on tutkimuksessa voitu todeta, ettei Weilin jumalakäsitys edusta ensisijaisesti agnostismia tai ateismia vaan antiteismiä. Eksistentialistinen perusvalinta koskee jumalakäsitystä, ja myöhäiseen Platoniin tukeutuen Weil uskoo, että ajattelun ja kokemuksen kuilu silloittuu, kun ihminen jättää pois ontologisen jumalaoletuksen.

Ratkaisun vaatimus on eettinen, sillä ontologisen ajattelutavan pois jättäminen murtaa vallan metafysiikan ja tekee mahdolliseksi kokea transsendenssin toisessa ihmisessä. Toinen ihminen on olemassa kokemuksessa annettuna, mutta kokemuksellinen erillisyys piirtää samalla itsen ja toisen ihmisen välille rajan. Ihminen todellistuu välittäjänä inhimillisen ja jumalallisen sekä kokemuksellisen ja yleispätevän välillä suhteutuessaan toiseuteen. Vain suhteutuminen toiseuteen mahdollistaa, että ihminen tajuaa rajallisuutensa, mikä on edellytyksenä etiikan toteuttamiselle elämässä.

Luontosuhteessa rajan ajatus liittyy ihmisen tarpeisiin. Tarpeista voidaan erottaa todelliset eli ihmisen autonomiaan perustuvat tarpeet ja keinotekoiset, ihmiselle manipuloidut tarpeet. Keinotekoisten tarpeiden seuraaminen johtaa valtasuhteeseen, kun taas todelliset tarpeet muodostavat toiminnan moraalisen lähtökohdan. Tarpeiden perusteella tulee määritellyksi, mitkä arvot ihmisen on todella valittava, ja arvojen kohdalla Weil paljastuu essentialistiksi. Tarpeiden luonnehtimien arvojen valitseminen ”omiksi arvoiksi” seuraa kuitenkin eksistentialistista perusvalintaa. Tarpeet määräävät sen, minkä merkityksen kukin arvoille antaa.

Etiikka on Simone Weilille yksilön etiikkaa. Yhteisöillä ei voi olla etiikkaa, koska yhteisöt eivät ajattele eivätkä koe, vaan ne käyttäytyvät. Yhteisöllä voi olla yhteinen käsitys hyvästä, mutta se on vain käsitys ja kuuluu kontingenttiin, sattumanvaraiseen tietoon. Tällä perusteella voidaan kysyä, mikä muodostaisi takeen sille, että eettinen vakuuttuneisuus koskisi hyvää elämää ja että vakuuttunut ihminen toimisi vakuuttuneisuutensa mukaisesti. Weil seurasi ajattelussaan Platonin filosofiaa. Olemisen perusta on hyvän idea itse, joten olevaista koskeva tieto on tietoa hyvästä. Joka hyvän tietää, tekee hyvää. Velvollisuuden ja tahdon välillä ei Weilin ajattelussa ole ristiriitaa, joka on tullut etiikan keskusteluun Kantin filosofian jälkeen. Todellisuus on arvomääreinen kokonaisuus, jossa ajatteleminen ja oleminen ovat sama asia. Nämä piirteet Weilin ajattelussa puoltavat sen luonnehtimista eettiseksi tekodeontologiaksi.

Tutkimuksessa esitetyn perusteella voidaan kysyä, oliko Weil itse asiassa lainkaan mystikko. Tähän kysymykseen on vastattu viittaamalla paradoksiin, joka on siinä, että Weilin filosofia muodostaa ”metafyysisen metafysiikan kritiikin”. Ulospääsytiet, jotka Weil esitti kehästä pääsemiseksi, ovat jättäytyminen olevaiselle sekä jatkuva rajojen ylittäminen, transsendoiminen, joka esiintyi hänen filosofiassaan kaikkiallisen rakkauden ajatuksena. Ihmisten kohtaaminen kokemuksessa on jumalallisen todellistumista ihmisten välillä. Rakkaus on Jumalan rakkautta ihmiseen ja ihmisen rakkautta Jumalaan. Ne kuuluvat yhteen; ne ovat yhtä ja samaa jumalallista rakkautta, jonka osapuolia ei voida arvottaa toistensa vastakohdiksi. Weilin vaikutushistoria polveutuukin antiikin filosofiasta, ja hänen Platonilta omaksumansa Eros-käsityksen valossa Weiliä voidaan kutsua oman aikamme filosofien joukossa Rakkauden välittäjäksi.

Tämän tutkimuksen anti Weil-tutkimukselle voidaan kiteyttää seuraavien toteamusten muotoon.

1) Weilin ajattelusta voidaan löytää johdonmukainen ja koherentti vastaavuus hänen kulttuurikriittisten ja eettisten pohdintojensa väliltä. Weilin käsittelemä problematiikka hahmottuu sulkeutuvaksi ympyräksi, jossa yhteiskuntafilosofiset ongelmat antoivat aiheen laajamittaiseen kulttuurikritiikkiin ja ratkaisujen etsimiseen meditaatiosta ja jossa moraalin ongelmat tulivat uudelleen vastaan Weilin luoman hengellisen antropologian toteuttamisyhteytenä. Weilin ajattelu ei ollut sillä tavoin hajanaista kuin aiemmassa tutkimuksessa usein on esitetty.

2) Weil oli enemmänkin sokraattisen perinteen jatkaja kuin puhtaasti filosofinen tai uskonnollinen mystikko. Weilin yhteiskuntafilosofiset kehitelmät puoltavat hänen pitämistään yhtenä valistuneen järjen käytön airueena ja kantilaisen velvollisuusetiikan inkarnaationa 1900-luvun

filosofiassa. Uskonnollisena ajattelijana Weil oli mystiikan käsitteen konkretisoija. Weil käytti mystiikan käsitettä, paitsi nimenä arvostelemilleen näennäismyyteille ja kulttuuriperintömme eeppisille myyteille, myös viitatessaan todellisuuden suoraan (esipredikatiiviseen) kokemiseen.

3) Vaikka Weiliä koskevia tutkimuksia on valmistunut useita, hänen ajattelunsa tutkiminen on edelleen alkuvaiheessa, ja kysymys Weilin merkityksestä filosofialle pysynee avoimena vielä pitkään. Weil viittaili laajasti filosofian eri perinteisiin. Toisaalta hänen päätelmänsä kiteytyivät myös yksilöitä haastaviksi vastuullisen toiminnan vaatimuksiksi. Jos Kantin etiikan maksiimi on muotoiltavissa lauseeksi ”kohtele toista ihmistä aina päämääränä, älä milloinkaan välineenä”, voitaisiin Weilin ajatus filosofiasta rakkautena ja rakkaudesta filosofiana muotoilla seuraavasti: ”Kohtele rakkautta itsessäsi ja toisissa ihmisissä aina arvona sinänsä, älä koskaan välineenä, olipa kyseessä aistillinen tai intellektuaalinen rakkaus.” Weilin ajatukset rakkauden kukoistuksesta ja filosofiasta vaikeiden aikojen rikastajana voivat säteillä voimaa pitkälle hänen oman aikansa jälkeisiin ajanjaksoihin ja tilanteisiin. Kysymys Weilin filosofian vaikuttavuudesta ja toteuttamiskelpoisuudesta muodostanee omakohtaisen haasteen jokaiselle ihmiselle.

Summary

Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa.

The Love Mediator – Cultural Criticism and the Idea of the Ethical Human in the Thought of Simone Weil.

Jukka Hankamäki

University of Helsinki, FIN

The purpose of this study is to make clear Simone Weil's philosophical anthropology. Analyzing Weil's character as a thinker is one (1) of the main purposes of this study. The chief thesis is that through her life and works Weil was a self-luminious exponent of Socratean ethics in our time rather than only a philosophical or religious mystic.

Here "Socratean philosophy and ideal of life" mean the life-form in which the passionate aspiration for Good, Truth and Beauty is the leading ideal. Weil's desire to realize herself as a mediator between transcendency and immanency is discussed along with her Socratean features as well as her wish to exist as a mediator between human beings in the sense of communication and rendezvous.

The second (2) purpose of this study is involved with the development of Weil's thinking and her philosophical tendency. Contrary to the part of preceding examination, here it will be proposed that Weil's cultural criticism and her spiritual aspects combined can be examined as an undivided unity. The problematic of Weil's thinking can be seen as a circle in which the social and political problems gave reason to an extensive criticism of western metaphysics and seeking answers from meditation, and in which the moral problems were encountered again as a question concerning the accomplishing of the spiritual anthropology created by Weil herself.

The third (3) purpose of this study is connected to the conception of "philosophy" articulated by Weil's life. The main idea here is that the challenge philosophy raises in the sphere of practical life. Here the pragmatic notion of Weil is encountered also. Weil is interpreted as an incarnation of Kantian duty-ethics and as a messenger of Enlightenment in 20th century.

Lähteet

Simone Weilin teokset

Attente de Dieu. Paris: Gallimard, 1959.
Cahiers 1. Paris: Plon, 1970.
Cahiers 2. Paris: Plon, 1972.
Cahiers 3. Paris: Plon, 1974.
La condition ouvrière. Orig. 1951. Paris: Gallimard, 1974.
La connaissance surnaturelle. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1950.
Écrits de Londres et dernières lettres. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1957.
Écrits historiques et politiques. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1960.
L'enracinement. Orig. 1949. Paris: Gallimard, 1973.
Intuitions pré-chrétiennes. Paris: La Colombe, 1951.
Leçons de philosophie. Paris: Plon, 1959.
Lettre à un religieux. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1950.
Oppression et liberté. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1955.
Painovoima ja armo. Suom. Maija Lehtonen, alkut. *La pesanteur et la grâce*. Helsinki: Otava, 1976.
Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1962.
La pesanteur et la grâce. Paris: Plon, 1947.
Poèmes, suivis de "Venise sauvée", Lettre de Paul Valéry. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1968.
La source grecque. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1953.
Sur la science. Collection Espoir. Paris: Gallimard, 1966.

"Ilias, väkivallan runoelma". Suom. Kirsti Simonsuuri. *Parnasso* 2/1976, s. 73–92.
"Lettre à Jean Wahl". *Être et Penser*, no. 35, Neuchâtel 1952, p. 253–257.

Simone Weiliä käsittelevä kirjallisuus ja artikkelit

Allen, Diogenes, *Three Outsiders – Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*. Cambridge: Cowley, 1983.

Anderson, David, *Simone Weil*. London: SMC Press, 1971.

Blum, Lawrence A. and Victor J. Seidler, *A Truer Liberty – Simone Weil and Marxism*. London: Routledge, 1989.

Brée, Germaine, ”Weil, Simone”. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, s. 284. Editor in Chief: Paul Edwards. London: Collier – Macmillan, 1967.

Buber, Martin, ”The Silent Question – On Henri Bergson and Simone Weil”. *The Writings of Martin Buber*. Edited by Will Herberg. New York: Meridian, 1958.

Bugnion-Secrétan, Paule, *Simone Weil – Itinéraire politique et spirituel*. Neuchâtel: Messeiller, 1954.

Cabaud, Jacques, *L'experience vécue de Simone Weil*. Paris: Plon, 1957.

---, *Simone Weil – Die Logik der Liebe.* Freiburg: Karl Alber, 1968.

Camus, Albert, ”Note de l'éditeur”. In: S. Weil, *Oppression et liberté*, p. 7–8. Paris: Gallimard, 1955.

Canciani, Domenico, *Simone Weil prima di Simone Weil*. Padova: GLEUP, 1983.

Coles, Robert, *Simone Weil – A Modern Pilgrimage*. Reading, Massachusetts: Addison Wessley, 1987

Davy, Marie-Magdeleine, *Introduction au message de Simone Weil*. Paris: Éditions Universitaires, 1954.

---, *Simone Weil.* Paris: Éditions Universitaires, 1961.

---, *Simone Weil – Sa vie, son œuvre avec une exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Debidour, Victor-Henry, *Simone Weil ou la transparence*. Paris: Plon, 1963.

Dietz, Mary G., *Between the Human and the Divine – The Political Thought of Simone Weil*. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, 1988.

Dujardin, Philippe, *Simone Weil – Ideologie et politique*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

Dunaway, John M., *Simone Weil*. Boston: Twayne, 1984.

Epting, Karl, *Der geistliche Weg der Simone Weil*. Stuttgart: Friedrich Vorwech, 1955.

Fiori, Gabriella, *Simone Weil – An Intellectual Biography*. Transl. by Joshep R. Berrigan, orig. *Simone Weil – Biografia di un pensioro*, 1981. Athens: The University of Georgia Press, 1989.

---, *Une femme absolue*. Paris: Éditions du Félin, 1987.

Fleuré, Eugene, *Simone Weil – Ouvriére*. Paris: Fernand Lanore, 1955.

Fogelklou, Emilia, *Helgon och häxor*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1952.
Giniewski, Paul, *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris: Berg, 1978.
Goldschläger, Alain, *Simone Weil et Spinoza – Essai d'interpretation*. Sherbrooke, Québec: Éditions Naaman, 1982.
Halda, Bernard, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*. Paris: Beauchesne, 1964.
Hankamäki, Jukka, "Simone Weil ja filosofia". *Pohdin 1*, s. 38–53. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 2. Tampere: Tampereen yliopisto, 1989.
---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: Like, 1997.
---, *Tasapainon geometria – Simone Weilin käsitys eettisen ihmisen todellistumisesta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 34. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.
Hautefeuille, François de, *Le tourment de Simone Weil*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1970.
Heidsieck, François, *Simone Weil – Une etude avec un choix de textes*. Paris: Seghers, 1965.
Hellman, John, *Simone Weil – An Introduction to her Thought.* Philadelphia: Fortress Press, 1984.
Hourdin, Georges, *Simone Weil*. Paris: Éditions la découverte, 1989.
Hutinet, Eva T. C., *Theresa of Avilla and Simone Weil – Mystic Rebels Fighting for a Sacred Feminine Space*. [*Diss.*, University of Maryland, College Park.] Ann Arbor: University Microfilms International, 1991.
Kahn, Gilbert, "L'idée d'une beauté diabolique chez Simone Weil". *Entretiens sur l'homme et le diable*. Dir. Max Miller, p. 115–130. Paris: Mouton, 1965.
Kempfner, Gaston, *La philosophie mystique de Simone Weil*. Paris: La Colombe, 1960.
King, Paul, *The Social and Political Thought of Simone Weil*. [*Diss.*, University of California, Los Angeles.] Los Angeles, 1974.
Krogmann, Angelica, *Simone Weil.* Hamburg: Rowolth, 1970.
Lehtonen, Maija, "Simone Weil". Teoksessa: S. Weil, *Painovoima ja armo* [*La pesanteur et la grâce*], s. 5–20. Helsinki: Otava, 1976.
Levinas, Emmanuel, "Simone Weil contre le Bible". *Evidences* 2/1952, p. 9–12, 44.
Little, Janet P., *Simone Weil – A Bibliography*. London: Great and Cutler, 1973.
---, *Simone Weil – Waiting on Truth.* Oxford: Berg, 1988.
Luoma, Matti, "Simone Weil – uskomaton elämä". *Kanava* 6/1979, s. 334–338.
Lussy, Florence de, "Simone Weil – Confrontation avec deux grandes

figures juives contemporaires, Martin Buber et Emmanuel Lévinas". *Revue de la Bibliothéque Nationale.* No. 20, Été 1986, 6e année, p. 17–42.
Malan, Ivo, *L'enracinement de Simone Weil – Essai d'interpretation*. [*Diss.*, États-Unis.] Paris: Didier, 1961.
Marcel, Gabriel, "Preface". In: M-M. Davy, *Simone Weil*, p. 5–8. Paris: Éditions Universitaires, 1961.
---, "Simone Weil". *Month*, 2/1949, p. 9–18.
McFarland, Dorothy T., *Simone Weil.* New York: Frederik Ungar, 1983.
McLellan, David, *Utopian Pessimist – The Life and Thought of Simone Weil*. London: Macmillan, 1989.
Miller, William D., "Weil, Simone". In: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, s. 368. Editor in Chief: Mircea Eliade. London: Collier – Macmillan, 1987.
Nevin, Thomas R., *Simone Weil – Portrait of a Self-Exiled Jew*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991.
Nye, Andrea, *Philosophia – The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1994.
Ottensmeyer, Hilary, *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil*. Paris: Lettres Modernes, 1958.
Patton, Lois G., *Power of Perfection – Toward an Understanding of the False Conceptions of Greatness and the Ideal in the Educational Thought and Work of Simone Weil*. [*Diss.*, Columbia University.] Ann Arbor: The University Microfilms International, 1989.
Perrin, Joseph-Marie, *Mon dialogue avec Simone Weil*. Paris: Nouvelle Cité, 1984.
---, "Simone Weils religiösa utveckling". *Documenta* 3/1963, s. 89–94.
Perrin, Joseph-Marie ja Gustav Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue.* Paris: La Colombe, 1952.
Pétrement, Simone, *Simone Weil – A Life.* Transl. by Raymond Rosenthal, orig. *La vie de Simone Weil*, 1973. New York: Pantheon Books, 1976.
Piccard, E., *Simone Weil – Essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des œuvres de Simone Weil.* Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
Plant, Stephen, *Simone Weil*. London: Harper-Collins, 1996.
Rees, Richard, *Simone Weil – A Sketch for A Portrait.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1966.
Reynaud, Anne, "Introduction". In: S. Weil, *Leçons de philosophie*, p. i–vi. Paris: Plon, 1959.
Rousseaux, André, "Simone Weil: Mathematicienne de Dieu". *Littérature du XXe siècle*, vol. IV, p. 213–257. Paris: Albin Michel, 1953.

Saint-Sernin, Bertrand, *L’action politique selon Simone Weil*. Paris: Cerf, 1988.

Schumann, Maurice, *La mort née de leur propre vie – Péguy, Simone Weil, Gandhi*. Paris: Fayard, 1974.

Springsted, Eric O., *Christus Mediator – Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil.* [*Diss.*, Princeton University.] Chico, California: Scholars Press, 1983.

---, *Simone Weil and the Suffering of Love*. Cambridge, Massaschusetts: Cowley, 1986.

Stenqvist, Catharina, *Simone Weil om livets tragik – och dess skönhet.* [*Diss.*, Lund universitet.] Stockholm: Proptius Förlag, 1984.

Sutherland, Steward R., *Faith and Ambiquity*. London: SCM Press, 1984.

Thibon, Gustav, ”Introduction”. In: S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 211–243. Paris: Gallimard, 1947.

---, ”Note de l’éditeur”. In: S. Weil, *Cahiers*, vol. 1, p.7–8. Paris: Plon, 1951.

Tomlin, Eric W. F., *Simone Weil*. Cambridge: Bowles and Bowles, 1954.

Vetö, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: Vrin, 1971.

---, *The Ethics of Simone Weil*. [*Diss.*] Oxford: Oxford University Press, 1964.

Vicki-Vogt, Maja, *Simone Weil – Eine Logik des Absurden*. Bern: Paul Haupt, 1983.

Winch, Peter, ”Introduction”. In: S. Weil, *Lectures on Philosophy*, p. 1–23. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

---, *Simone Weil – ”The Just Balance”.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Yrjänä, Hanna, Simone Weil – Työn filosofia. Tampere: Tampereen yliopisto, 1998.

Muut lähteet

Airaksinen, Timo, *Arvojen yhteiskunta – Erään taistelun kuvaus*. Helsinki: WSOY, 1994.

Aiskhylos, *Neljä tragediaa – Persialaiset, Seitsemän Teebaa vastaan, Turvananojat, Kahlehdittu Prometheus*. Suom. Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus, 1975.

Berlin, Isaiah, *Vapaus, ihmisyys ja historia – Valikoima esseitä*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 2001.

Bhagavad-Gita – Laulu jumaluudesta tahi jumalallisesta olemuksesta. Saksan kielestä suom. Martti Humu. Helsinki: Biokustannus ja Ruusu-Ristin kirjallisuusseura, 1991.

Descartes, René, ”Metodin esitys”. Teoksessa: R. Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*, suom. J. A. Hollo. Helsinki: WSOY, 1994.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses – Une arhéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

---, *Surveiller et punir – Naissance de la prison.* Paris: Gallimard, 1975.

Frankena, William K., *Ethics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1963.

Fromm, Erich, *The Anatomy of Human Destructiveness*. London: Cape, 1973.

---, *Escape from Freedom*. Orig. 1941. New York: Holt, 1994.

Gandhi, Mohandas, *Tottelemattomuudesta*. Suom. Eila Salomaa ja Jukka Viitanen. Helsinki: Like, 2003.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

---, *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.

---, *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.

Hagfors, Edvin ja Seppo Sundelin, *Ranskalais-suomalainen sanakirja.* Porvoo: WSOY, 1989.

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund.* [Vorlesungen 1955–1956.] Pfullingen: Neske, 1986.

---, *Sein und Zeit*. Ursp. 1927. Tübingen: Niemeyer, 1986.

---, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius, alkut. ”Der Ursprung des Kunstwerkes” (1935) teoksessa M. Heidegger, *Holzwege*, 1950. Helsinki: Taide, 1995.

Heinimäki, Jaakko, *Outo hartauskirja*. Helsinki: Like, 2004.

Herbert, George, *The Works*. Ed. with a commentary by E. E. Hutchinson. Oxford: Oxford University Press, 1945.

Homeros, *Ilias*. Suom. Otto Manninen. Helsinki: WSOY, 1990.

Huuhtanen, Paula, *Kaunis hyvä – Esseitä kirjallisuudesta, estetiikasta ja uskonnosta*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran julkaisuja, 184. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1986.
Kant, Immanuel, ”Käytöllisen järjen kritiikki”. Teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, suom. J. E. Salomaa, alkut. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Helsinki: WSOY, 1990.
Kauppi, Raili, ”Amor intellectualis Dei”. Teoksessa: Esa Saarinen et al. (toim.), *Rakkauden filosofia*, s. 173–181. Helsinki: WSOY, 1984.
Kropotkin, Pjotr, *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Orig. 1902. London: Freedom Press, 1987.
Ksenofon, *Sokrates – Muistelmia, Pidot, Sokrateen puolustuspuhe*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1985.
Lahtinen, Mikko (toim.), *Matkoja utopiaan – Tommaso Campanella, Francis Bacon ja David Hume*. Suom. P. Mänttäri, T. Makkonen, P. Koikkalainen ja T. Tomperi. Tampere: Vastapaino, 2002.
Lassila, Olli-Pekka, *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, 151. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1987.
Liehu, Heidi, *Søren Kierkegaardin teoria ihmisen eksistenssitasoista*. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 2/1989.
Luther, Martti, *Martti Lutherin vähä katekismus sekä Schemalkedenin opinkohdat*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran julkaisuja, 138. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1984.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue – A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Orig. 1964. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
More, Thomas, *Utopia*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, alkut. *De optimo statu rei publicae dequi nova insalu utopia*, 1516. Helsinki: WSOY, 1971.
Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli, miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.
---, *Iloinen tiede (”La gaya scienza”)*. Suom. J. A. Hollo, Aarno Peromies ja Toivo Lyy, alkut. *Die Fröhliche Wissenschaft (”La gaya scieza”)*, 1882. Helsinki: Otava, 1989.

Ojanen, Eero, *Filosofiat ja fasisimi – Puheenvuoroja eurooppalaisen kulttuurin tilasta*. Jyväskylä: Atena, 1989.

Orwell, George, *Katalonia, Katalonia!* Suom. Taisto Nieminen, alkut. *Homage to Catalonia*, 1983. Helsinki: WSOY, 1991.

Ovidius [Publius Ovidius Naso], *Rakastamisen taito*. Suom. Seppo Heikinheimo. Helsinki: Weilin+Göös, 1988.

Pascal, Blaise, *Pensées*. Classées et commentées par Henri Massis, orig. 1657–1662. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1935.

Pekonen, Osmo, *Ranskan tiede – Kuuluisia kouluja ja instituutioita*. Helsinki: Art House, 1995.

Platon, ”Faidon”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Hippias major”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset*, osa 7. Helsinki: Otava, 1990.

---, ”Parmenides”. Suom. A. M. Anttila. *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Pidot”. Suom. Marianna Tyni. *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Protagoras”. Suom. Kaarle Hirvonen. *Teokset*, osa 1. Helsinki: Otava, 1977.

---, ”Valtio”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. *Teokset*, osa 4. Helsinki: Otava, 1981.

Popper, Karl, *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen, alkut. *The Open Society and its Enemies 1 and 2*, 1962 ja 1966. Helsinki: Otava, 1974.

Pyhä Raamattu – Vanha testamentti ja *Uusi testamentti.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessaan vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura, 1994.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Saarinen, Esa, *Sartre – Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Tampere: Soundi-kirjat, 1983.

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines etischen Personalismus*. Gesammelte Werke, Band II. Urspr. 1913–1916. Bern: Francke, 1954.

Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Simonsuuri, Kirsti, *Nopanheittäjä*. Helsinki: Kirjayhtymä, 1989.

Teinonen, Seppo A., *Rakkauden tieto – Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, 142. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1985.

---, *Rakkauden tuska – Espanjan suuret mystikot*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, 140. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1984.

Tenkku, Jussi, ”Esittely ja selitykset”. Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 4, s. 383–428. Helsinki: WSOY, 1981.

Työrinoja, Reijo, *Uskon kielioppi – Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran julkaisuja, 141. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1984.

Varto, Juha, *Laulu maasta – Etiikan luennot.* Tampere: Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 23, 1991.

Varto, Juha ja Liisa Veenkivi, *Ihmisen tie – Keskusteluja mystikoista*. Tampere: Taju, 1996.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suom. Heikki Nyman, alkut. 1922, esipuhe Georg Henrik von Wright. Helsinki: WSOY, 1971.

Wright, Georg Henrik von, ”Tarpeesta”. Teoksessa: *Ajatus* 41, s. 25–38. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1984.

LIITE 1.

SIMONE WEILIN ARTIKKELIT

Tässä luettelossa mainitaan Simone Weilin artikkelit, kirjoitusajankohta, mahdollinen alkuperäinen julkaisuyhteys ja sijainti Weilin teoksissa. Suuri osa Weilin kirjoituksista oli muita kuin artikkeleita. Oheiseen luetteloon on listattu myös sellaisia artikkeleita, jotka löytyvät lähteenä olevista teoksista mutta joihin ei ole viitattu tässä tutkimuksessa.

”Allons-nous vers la révolution proletarienne?” (1933) *Révolution Prolétarienne*, no. 158, p. 3–11, *OL*, pp. 9–38.

”A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français” (1943) *ÉHP*, p. 364–178.

”A propos du ’Pater’” (1941/42) *AD*, p. 215–228.

”Cette querre est une guerre de religions” (1943) *ÉL*, p. 98–108.

”Condition première d’un travail non-servile” (1941) *CO*, p. 261–273.

”Dernier texte” (1943) *PSO*, p. 150–158.

”En quoi consiste l’inspiration occitanienne?” (1942) *Cahiers du Sud*, vol. 20, p. 150–158, *ÉHP*, p. 75–84.

”Esquisse d’une histoire de la science grècque” (1941) *IC*, p. 172–180.

”Etude pour une déclaration des obligations envers l’être humain” (1943) *ÉL*, p. 74–84.

”Examen critique des idées de révolution et de progrès” (1937) *OL*, p. 178–185.

”Expérience de la vie d’usine” (1941) *CO*, p. 241–259.

”Faut-il graisser les godillots?” (1936) *Vigilance*, no. 44/45, p. 15, *ÉHP*, p. 48–49.

”Formes de l’amour implicite de Dieu” (1942) *AD*, p. 122–214.

”Idées essentielles pour une nouvelle constitution” (1943) *ÉL*, p. 93–97.

”Journal d’Espagne” (1936) *ÉHP*, p. 209–216.

”Journal d’usine” (1934–1935) *CO*, p. 35–107.

”La condition ouvrière” (1937) *CO*, p. 233–239.

”L’agonie d’une civilisation vue à travers un poème épique” (1942) *Cahiers du Sud*, vol. 20, p. 99–107, *ÉHP*, p. 66–74.

”L’amour de Dieu et le malheur” (1942) *PSO*, p. 85–131.

”La personne et le sacré” (1943) *ÉL*, p. 11–44.

”La rationalisation” (1937) *CO*, p. 215–232.

”La situation en Allemagne” (1932–1933) *ÉHP*, p. 146–194.

”Le christianisme et la vie des champs” (1941–1942) *PSO*, p. 21–33.
”Légitimité du gouvernement provisoire” (1943) *ÉL*, p. 58–73.
”Les Trois Fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne” (1941) *AD*, p. 229–246.
”Lettre à Georges Bernanos” (1936) *ÉHP*, p. 200–204.
”Lettres à Auguste Detoeuf” *CO*, p. 181–195.
”Lettres à un ingénieur directeur d'usine” (1936) *CO*, p. 125–159.
”L'Iliade ou le poème de la force” (1939–1941) *Cahiers du Sud*, vol. 19, p. 561–574 et vol. 20, p. 21–34, *SG*, pp. 11–42.
”Luttons-nous pour la justice?” (1943) *ÉL*, p. 45–57.
”Médiation sur l'obéissance et la liberté” (1937) *OL*, p. 186–193.
”Médiations sur un cadavre” (1937) *ÉHP*, p. 324–329.
”Ne recommençons pas la guerre de Troie” (1937) *Les Nouveaux Cahiers*, no. 2, p. 8–10 et no. 3, p. 15–19, *ÉHP*, p. 256–172.
”Note sur la suppression générale des partis politiques” (1943) *ÉL*, p. 126–148.
”Projet d'une formation d'infirmières de première ligne” (1942) *ÉL*, p. 187–195.
”Quelques méditations concernant l'economie” (1939) *ÉHP*, p. 319–323.
”Réflexions à propos de la théorie des quanta” (1942) *Cahiers du Sud*, vol. 19, p. 102–119, *SS*, p. 187–208.
”Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.S.S.R. et quelques autres points” (1933) *OL*, p. 39–44.
”Réflexions en vue d'un bilan” (1939) *ÉHP*, p. 296–312.
”Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu” (1941–1942) *PSO*, p. 35–45.
”Réflexions sur la barbarie” (1939) *ÉHP*, p. 63–65.
”Réflexions sur la guerre” (1933) *La Critique Sociale*, no. 10, *ÉHP*, p. 229–239.
”Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu” (1942) *AD*, p. 85–97.
”Remarques sur le nouveau projet de constitution” (1943) *ÉL*, p. 85–92.
”Remarques sur les enseignements à tirer des conflicts du Nord” (1936–1937) *CO*, p. 197–205.
”Réponse à une question d'Alain” (1936) *ÉHP*, p. 244–247.
”Sur les contradictions du marxisme” (1937) *OL*, p. 194–204.
”Théorie des sacrements” (1943) *PSO*, p. 134–147.
”Un soulèvement prolétarien à Florence au XIVe siècle” (1934) *ÉHP*, p. 85–101.
”Y a-t-il une doctrine marxiste?” (1943) *OL*, p. 169–195.

SIMONE WEILIN RUNOJA

Prométhée

Un animal hagard de solitude,
Sans cesse au ventre un rongeur qui le mord,
Le fait courir, tremblant de lassitude,
Pour fuir la faim qu'il ne fuit qu'à la mort;
Cherchant sa vie au travers des bois sombres;
Aveugle quand la nuit répand ses ombres;
Au creux des rocs frappé de froids mortels;
Ne s'accouplant qu'au hasard des étreintes;
En proie aux dieux, criant sous leurs atteintes –
Sans Prométhée, hommes, vous seirez tels.

Feu créateur, destructeur, flamme artiste!
Feu, héritier des lueurs du couchant!
L'aurore monte au cœur du soir trop triste;
Le doux foyer a joint les mains; le champ
A pris le lieu des broussailles Brûlées.
Le métal dur jaillit dans les coulées,
Le fer ardent plie et cède au marteau.
Une clarté sous un toit comble l'âme.
Le pain mûrit comme un fruit dans la flamme.
Qu'il vous aima, pour faire un don si beau!

Il donna roue et levier. O merveille!
Le destin plie au poids faible des mains.
Le besoin craint de loin la main qui veille
Sur les leviers, maîtresse des chemins.
O vents des mers vaincus par une toile!
O terre ouverte au soc, saignant sans voile!
Abîme où frêle une lampe descend!
Le fer court, mord, arrache, étire et broie,
Docile et dur. Les bras portent leur proie,
L'univers lourd qui donne et boit le sang.

Il fut l'auteur des rites et du temple,
Cercle magique à retenir les dieux
Loin de ce monde; ainsi l'homme contemple,
Seul et muet, le sort, la mort, les cieux.
Il fut l'auteur des signes, des langages.
Les mots ailés vont à travers les âges
Par monts, par vaux, mouvoir les cœurs, les bras.
L'âme se parle et tâche à se comprendre.
Ciel, terre et mer se taisent pour entendre
Deux amis, deux amants parler tout bas.

Plus lumineux fut le présent des nombres.
les spectres, les démons s'en vont mourant.
La voix qui compete a su chasser les ombres.
L'ouragan même est calme et transparent.
Au ciel sans fond prend place chaque étoile;
Sans un mensonge elle parle à la voile.
L'acte s'ajoute à l'acte; rien n'est seul;
Tout se répond sur la juste balance.
Il naît des chants purs comme le silence.
Parfois du temps s'entrouvre le linceul.

L'aube est par lui une joie immortelle.
Mais un sort sans douceur le tient plié.
Le fer le cloue au roc; son front chancelle;
En lui, pendant qu'il pend crucifié,
La douleur froide entre comme une lame.
Heures, saisons, siècles lui rongent l'âme,
Jour après jour fait défaillir son cœur.
Son corps se trod en vain sous la contrainte;
L'instant qui fuit disperse aux vents sa plainte;
Seul et sans nom, chair livrée au malheur.

P, p. 22–24.

La porte

Ouvrez-nous donc la porte et nous verrons les vergers,
Nous boirons leur eau froidie où la une a mis sa trace.
La longue route brûle ennemie aux étrangers.
Nous errons sans savoir et ne trouvons nulle place.

Nous voulons voir des fleurs. Ici la soif est sur nous.
Attendant et souffrant, nous voici devant la porte.
S'il le faut nous romprons cette porte avec nos coups.
Nous pressons et poussons, mais la barrière est trop forte.

Il faut languir, attendre et regarder vainement.
Nous regardons la porte; elle est close, inébranlable.
Nous y fixons nos yeux; nous pleurons sous le tourment;
Nous la voyons toujours; le poids du temps nous accable.

La porte est devant nous; que nous sert-il de vouloir?
Il faut mieux s'en aller abandonnant l'espérance.
Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir.
La porte en s'ouvrant laissa passer tant de scilence

Que ni les vergers ne sont parus ni nulle fleur;
Seul l'espace immense où sont le vide et la lumière
Fut soudain présent de part en part, combla le cœur,
Et lava les yeux presque aveugles sous la poussière.

P, p. 35–36.

GEORGE HERBERTIN RUNO ”LOVE”

Love bade me welcome:
yet my soul drew back,
Guiltie of dust and sinne.
But quick-ey’d Love, observing me grow slack
From may first entrance in,
Drew nearer to me, sweetly questioning
If I lack’d anything.
”A guest”, I answer’d, ”worthy to be here:”
Love said, ”You shall be he.”
”I the unkinde, ungratefull? Ah my deare,
I cannot look on thee.”
Love took my hand, and smiling did reply,
”Who made the eyes but I?”
”Truth Lord, but I have marr’d them: let my shame
Go where it doth deserve.”
”And know you not, sayes Love, who bore the blame?”
”My deare, then I will serve.”
”You must sit down,” sayes Love, ”and taste my meat:”
So I did sit and eat.

George Herbert, The Works, p. 201.

LIITE 3.

KRONOLOGIA

Poimintoja Simone Weilin elämästä ja tuotannosta

Tiedot perustuvat pääosin Simone Pétrementin teokseen *Simone Weil – A Life* (1976). Muita luotettavia elämäkerrallista ainesta sisältäviä lähteitä ovat Janet P. Littlen *Simone Weil – Waiting on Truth* (1988) ja Thomas R. Nevinin *Simone Weil – Portrait of a Self-Exiled Jew* (1991).

1909	Simone Adolphine Weil syntyy 3. helmikuuta Pariisissa. Isä Bernard Weil (synt. 1872) oli juutalainen lääkäri. Äiti Salomea Reinherz (synt. 1879) kuului rikkaaseen porvarissukuun, joka harjoitti liiketoimintaa Antwerpenissä. Perheen Pariisin-koti sijaisi osoitteessa ”Boulevard de Strasbourg 19”. Perheeseen kuului Simonea kolme vuotta vanhempi veli André.
1913	Weilit muuttavat Boulevard de Saint-Michel 37:ään.
1914	Ensimmäisen maailmansodan puhjettua Weilit muuttavat Neuchâteauhin.
1915–19	Perhe seuraa Bernard Weilin sotakommennusten mukana Mayenneen, 1917 Chartesiin ja 1919 takaisin Pariisiin.
1924	
heinäkuu	Weil suorittaa ensimmäisen osan oppikouluopiskeluun tarvittavaa *baccalauréat*-tutkintoa.
1925	
lokakuu	Kirjoittautuu Henri IV:n lyseoon, josta myöhemmin valmistuu ylioppilaaksi.
1928	
lokakuu	Aloittaa opiskelun *Ecole Normale Supérieuressa*.
1929	
toukokuu	Weil muuttaa Pariisissa osoitteeseen ”3 rue Auguste Comte”.

1931

heinäkuu	Suorittaa *agrégation*-tutkinnon pääaineenaan filosofia. Opinnäyte oli nimeltään ”Science et perception au Descartes” (Teoksessa *Sur la science*).
lokakuu	Filosofian opettajaksi Le Puyhin.
joulukuu	Ottaa osaa työttömien mielenosoituksiin Saint-Etiennessä. Alkaa marxismille myönteinen jakso.

1932

elokuu	Matkustaa Saksassa, kirjoittaa reportaasiartikkelin ”La situation en Allemagne”.
lokakuu	Filosofian opettajaksi Auxerreen.

1933

elokuu	Viettää lomaa Espanjassa, kirjallinen toiminta vilkastuu, kirjoittaa *La Critique sociale* -lehteen.
lokakuu	Filosofian opettajaksi Roanneen. (Luennot ilmestyivät vuonna 1959 nimellä *Leçons de philosophie*.)
joulukuu	Weil jättää opettajan ammatin ja tapaa Trotskin. Aatteellista kädenvääntöä kommunistien, sosialistien ja porvarien kanssa.

1934

syyskuu	Weil viimeistelee *Oppression et libertén* tekstejä. Irtautuu politiikasta, käytännöllinen aktiivisuus kasvaa.
joulukuu	Aloittaa työskentelyn Alsthomin tehtaassa Pariisissa.

1935

huhtikuu	Työskentelee Carnaudin tehtaassa.
heinäkuu	Työskentelee Renaultin tehtaassa.
elokuu	Viettää lomaa Espanjassa ja Portugalissa.
lokakuu	Opettaa filosofiaa Bourgesissa.

1936	
elo–syyskuu	Osallistuu Espanjan sisällissotaan tasavaltalaisten riveissä. Polttaa kätensä kenttäkeittiössä ja kotiutuu.
1937	
tammikuu	Kirjoittaa artikkelin ”Ne recommençons pas la querre de Troie”. (Teoksessa *Écrits historiques et politiques*).
huhti–kesäkuu	Matkustaa Italiassa.
syyskuu	Viimeistelee tehdaspäiväkirjaansa *La condition ouvrière*.
lokakuu	Opettaa filosofiaa Saint-Quentinissä.
1938	
helmikuu	Tutkii englantilaisia metafyysikkorunoilijoita.
touko–elokuu	Matkustaa Italiassa. Kiinnostus uskontoon voimistuu. Weilillä väitetään olleen mystisiä kokemuksia.
1939	
syyskuu	Kirjoittaa artikkelit ”L'Iliade ou le poème de la force” ja ”Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme”.
1940	
tammi–toukokuu	Lukee Bhagavad-Gitaa, Veda-kirjallisuutta ja muita hindu-tekstejä, kirjoittaa näytelmän *Venise sauvée*.
kesäkuu	Weilit jättävät Pariisin Ranskan romahdettua ja siirtyvät Vichyyn.
syyskuu	Simone Weil pakenee miehitysalueen ulkopuolelle Marseillesiin ja aloittaa kirjoittamisen *Cahiers du Sud* -aikakauskirjaan, joka julkaisee muiden muassa *Ilias*-artikkelin tammikuussa 1941.
1941	
tammikuu	Aloittaa päiväkirjamerkinnät joista kasvavat laajat muistiinpanot (*Cahiers 1–3*).
kesäkuu	Tapaa katolisen papin Joseph-Marie Perrinin.

elokuu	Työskentelee Gustav Thibonin maatilalla Saint-Marcel d'Ardèhcessä Rhône-joen laaksossa.
lokakuu	Paluu Marseillesiin.
1942	
tammi–huhtikuu	Kirjoittaa suurimman osan *Attente de Dieun*, *Intuitions pré-chrétiennes'n* ja *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieun* teksteistä, lukee Ristin Johannesta, Upanisadeja ja *Tao te chingiä*.
toukokuu	Pakenee Casablancan kautta Yhdysvaltoihin, viimeistelee Platonin filosofiaa ja pythagoralaisuutta käsitteleviä tekstejä (*La source grecque*).
heinäkuu	Saapuminen New Yorkiin.
syyskuu	Kirjoittaa Kirjeen Perrinille (*Lettre à un religieux*).
lokakuu	Kirjoittaa New Yorkin muistiinpanot ”Cahiers d'Amerique” (Teoksessa *La connaissance surnaturelle*).
marraskuu	Lähtö New Yorkista kohti Englantia.
joulukuu	Saapuminen Lontooseen ja rekrytoituminen Maurice Schumannin tuella Ranskan opetusministeriöön.
1943	
tammi–toukokuu	Kirjoittaa *L'enracinementin* sekä muutamia artikkeleita ja kirjeitä (teoksessa *Écrits de Londres et dernières lettres*).
huhtikuu	Keuhkotauti puhkeaa, terveys heikkenee nopeasti.
17. elokuuta	Weil joutuu Ashfordin sairaalaan.
24. elokuuta	Weil kuolee keuhkokuumeeseen yleiskunnon heikettyä.
30. elokuuta	Weilin hautajaiset.
1947	Weilin kirjoitukset alkavat ilmestyä postuumisti Gustave Thibonin toimittaman valikoiman *La pesanteur et la grâce* tullessa painosta.
1949	*L'enracinement* ilmestyy.

1966	Weilin runoja sisältävä nide ilmestyy päättäen hänen kirjoituksistaan tähän mennessä ilmestyneiden teosten julkaisemisen sarjassa *Collection Espoir*.
1988	Weilin koottujen teosten *Œeuvres complétes* toimitustyö alkaa, ilmestyy ensimmäinen osa. Sarjan valmistuminen lykkääntyy aiotusta vuodesta 1997 vuosituhannen vaihteeseen.

LIITE 4.

LECTIO PRAECURSORIA 6.6.1997

Simone Weil – Rakkauden Välittäjä

Tutkimukseni aiheena on Simone Weilin filosofia. Olen lähestynyt aihettani olettamalla, että Weilin ajattelusta, jota usein on pidetty moniaineksisena ja vaikeasti lähestyttävänä, voidaan filosofisen rekonstruktiotyön avulla löytää yhtenäinen rakenne. Tämä rekonstruktio perustuu Weilin koko tuotannon lukemiseen, ja sen tehtävänä on vastata paitsi Weilin ajattelijankuvaa koskevaan kysymykseen, erityisesti kysymykseen, miten Weilin muotoilemaa etiikkaa ja hänen hengellisiä pohdintojaan voidaan ymmärtää varhaisemman yhteiskunta- ja uskontokritiikin jatkeena. Tässä mielessä tutkimuksessa pyritään vastaamaan siihen, millainen ajattelija Weil oli ja mitä hän varsinaisesti sanoi. Samalla koetetaan valaista myös sitä, miten Weilin muotoilema kulttuurikritiikki ja etiikka voivat johdattaa meitä nykyajan ihmisiä ymmärtämään ilmiöitä, joista Weil filosofiassaan puhui.

Tässä työssä noudattamaani tutkimusotetta ja lukutapaa voi kuvata hermeneuttiseksi. Olen pyrkinyt paremminkin avaamaan oman ymmärrykseni Weilin alkuperäislähteistä nousevalle kokonaisnäkemykselle kuin tarkastelemaan Weiliä jonkin annetun puitteen tai valmiin perusymmärryksen mukaisesti, esimerkiksi mystikon esimerkkitapauksena. Syntyneelle Weil-kuvalle tällä ratkaisulla on merkitystä sikäli, että tätä kautta hänen ajattelijankuvastaan voidaan valottaa kokonaan uusia piirteitä ja puolia. Nämä näyttävät jääneen piiloon silloin, kun Weiliä tutkittaessa on rajoituttu johonkin hänen tuotantonsa osaan, tai kun on tutkittu ensisijaisesti sitä, miten Weil ja hänen peruskäsitteensä täyttävät jonkin ennalta asetetun luokittelun tunnusmerkit. Tämän tutkimuksen tuloksena Weilistä syntyy kokonaiskuva, jossa korostuvat pikemminkin platonisen arvofilosofin ja sokraattisen eettikon kuin kristillisen tai muun uskonnollisen mystikon piirteet.

Verrattain nuorena kuolleen ranskalaisen Weilin ajattelusta on puhuttu ja kirjoitettu hänen kotimaassaan ja lähiympäristössä suhteellisen paljon. Weilistä on ilmestynyt useita elämäkertoja, muiden muassa Simone Pétrementin ja David McLellanin kirjoittamina, sekä esityksiä eräistä hänen keskeisistä käsitteistään. Toisaalta Weilistä on julkaistu painokkaita tutkimuksia, joissa hänen ajatteluaan on verrattu esimerkiksi Spinozan, Platonin ja Avilan Teresan filosofiaan sekä Ludwig Wittgensteinin pohdintoihin uskonnollisen kielen rajoista, kuten on

tehnyt Peter Winch vuonna 1989 julkaistussa tutkimuksessaan. Sen sijaan töitä, jotka keskittyisivät luomaan kuvaa Weilin omasta filosofiasta, on julkaistu vähän. Tarkastettava tutkimus pyrkii osaltaan poistamaan tai ainakin lievittämään tätä puutetta ja täyttämään samalla sen tyhjiön, joka Weiliä koskevassa kirjallisuudessa on vallinnut Suomessa.

Eräänä syynä siihen, miksi Weilin filosofia on jäänyt syrjään aina viime vuosikymmeniin asti, voi pitää sitä, että hänen ajatteluaan on aina ympäröinyt diskursiivinen hämmennys. Tämä epävarmuus ja suhtautumisen vaikeus on tekemisissä sen asian kanssa, että mitään valmista tulkintaa tai nimeä Weilin filosofialle ei syntynyt hänen omana aikanaan. Monet hänen filosofisista ideoistaan peittyivät 1950-luvulla julkaistuihin elämäkertoihin. Vasta 1980-luvulla virinnyt uusi rohkeus etsiä eettisiä ja elämänkatsomuksellisia ratkaisuja systeemifilosofian ulkopuolelta on johdattanut lukemaan ja uudelleenarvioimaan hänen muotoilemaansa rakkauden etiikan projektia. Tällöin Weil-kiinnostuksen motiivit ovat olleet hänen omalle ajattelulleen uskollisesti valtavirtojen ulkopuolisia ja dialogisia. Niinpä tässäkään tutkimuksessa ei anneta sinänsä värikkäälle ja filosofiaakin elävöittävälle elämäkerralliselle ainekselle liian suurta osaa, vaan keskitytään pohtimaan muun muassa sitä, miten Weilin filosofia suhteutuu eräisiin modernien etiikkakäsityksien kohtaamiin haasteisiin. Tätä Weilin filosofian suhteuttamista muuhun filosofiaan voi pitää tutkimukseni kolmantena tehtävänä rekonstruktiotyön ja Weilin ajattelijankuvaa koskevan tutkimustyön ohella.

Tutkimukseni rakenteessa olen edennyt ongelmakeskeisesti siten, että olen aloittanut työni niistä kysymyksistä, joista Weil päätyi uskonto- ja kulttuurikritiikkinsä tielle. Weilin mielestä länsimaisen metafysiikan historia on olennaisesti vallan ja väkivallan leimaamaa. Metafyysisellä näkökulmalla Weil tarkoitti sitä, että pyrimme tutkimaan asioita kaikkein yleisimmästä perspektiivistä, ikään kuin Jumalan näkökulmasta, ja hänen esittämänsä kritiikki vastaa hyvin muun muassa sitä, mitä Martin Heidegger on tarkoittanut ”ontoteologisella metafysiikalla”.

Tämän analyysin keskeinen sisältö on, että modernin ajan projektit olivat olennaisesti sidoksissa pyrkimyksiin löytää tieteelle yleispätevä menetelmä, etiikalle universaali perustelu ja ihmisten käytännölliselle elämälle yksiselitteinen kieli ja tapa puhua asioista. Nämä hankkeet sekä Weil että Heidegger tulkitsivat epäonnistuneiksi ja aikansa eläneiksi. Erityisesti Weilin mielestä tällainen metafysiikka on paitsi kristinuskon ja kartesiolaisen dualismin leimaamaa, myös liitossa vallan ja väkivallan kanssa.

Merkille pantavaa Weilin analyyseissa on hänen kykynsä ja taitonsa liikutella ajattelussaan filosofian historian aineksia sommitellen niistä omien tulkintojensa osia ja rakentaen omaperäisiä ja ytimeen iskeviä

tulkintoja. Niinpä Weil ajatteli, että jos jumalat syntyvät, kuten marxilaisessa ja naturalistisessa perinteessä nähtiin, ihmisten ajautuessa luontoa vastaan ja toisiaan vastaan, he pelastuksekseen postuloivat ontologisen Jumala-opin, jonka tehtävä on vapahtaa ihminen ahdistuksesta ja järjestää ihmisten suhteet moraalin kannalta siedettävällä tavalla. Tämä ratkaisu ei Weilin mielestä sisällä mitään aineksia etiikkaan, ja sitä onkin pidettävä vain pelastuksenomaisena lohdutuksena tai helpotuksena ihmisten lohduttomaan tilanteeseen. Ontoteologisen metafysiikan varjossa ihmisen vaellus on ahdistuksen, kärsimyksen ja regression sävyttämää, mitä Weil kuvaili painovoiman käsitteellään, ja uskontojen tarjoamat kuvat jumalista olivat ihmisten kuvia itsestään.

Kuitenkaan Weilin esittämä kritiikki ei osoittaudu ensisijaisesti uskontojen tai uskonnollisuuden arvosteluksi, vaan paremminkin kritiikiksi suhteessa siihen, minkä välineellisen ja pakanallisen aseman uskonnot ovat saaneet rationalismin ajan yhteiskunnissa. Weil sanookin idolatriaksi, epäjumalan palvelemiseksi, sellaista ajattelua, jossa yhteiskunnallista oikeudenkäyttöä ja pakkovaltaa oli perusteltu Jumalalta saadulla vallalla. Tässä mielessä Weilin hyökkäys kohdistui ensisijaisesti vallan ja metafysiikan liittoa vastaan ja vasta toissijaisesti kirkon opettamaa ontologista jumalakäsitystä vastaan. Toisaalta hänen toteamustensa taustalta on jatkuvasti kuultavissa jämeräpartaisen vallankumousfilosofin sanat, joiden mukaan uskontojen kritiikki on kaiken kriittisyyden ehto.

Oma immanentti aikamme on jo katkaissut Weilin kritiikeiltä niiden terävimmän kärjen. Kun uskonnoilla ei katsota olevan tieteessä eikä filosofiassa mitään sijaa, katoaa Weilin esittämiltä ajatuksilta niiden uutuudenviehätyksen lisäksi myös tosiasiallinen pohja. Vai katoaako? Jos ontoteologinen metafysikkakaan ei enää ole sidoksissa mihinkään uskontoon vaan on muuttunut ulkoavaruudesta tulleen Alien-olennon tavoin tunnistamattomaksi ajattelutavaksi, se vaikuttaa kulttuurissamme niin kuin hiiva viinissä. Erotuksena on, ettei viini tämän happanemisen tuloksena parane vaan pikemminkin pahenee. Sen sijaan Weiliä itseään voi pitää viinin ja hurmioitumisen nietzscheläisenä ystävänä, joka tahtoi antaa ekstaasille sijan yhtä hyvin tieteen kuin uskontojenkin piirissä.

Tässä tutkimuksessa Weilin marxismihenkisyyttä ja teknologiakritiikkiä tulkitaan osana hänen esittämäänsä modernin yhteiskunnan arvostelua. Se motivoitui pyrkimyksestä löytää inhimillinen ihminen laskelmoivan järkeisuskon ja kartesiolaisten kahtiajakojen takaa. Nyt, kun kartesiolainen lähtökohta on ainakin filosofian piirissä laajalti hylätty, on mahdollista ymmärtää myös Weilin esittämien ajatusten merkitys etiikalle. Kartesiolaiselle ajattelulle ominaista oli se, että ihminen löysi oman olemassaolonsa pelkän ajattelunsa kautta, että

ajattelun rationaalisuus kytkettiin jumaluuteen ja että vasta Jumalan kautta ihminen saattoi löytää toiset ihmiset: saada varmuuden kanssakäymiselle.

Weilin ajattelun kulku on kartesiolaiseen päättelyyn nähden käänteinen. Weilille olemassa oleminen ei ole ajattelun kautta tuotettu tosiasia. Ihmisen oleminen maailmassa edeltää ajattelemista ja on ehto sille, että ihminen voi ylipäänsä esittää kysymyksiä olemassaolosta. Tätä ihminen ei totea järkensä eikä tietoisuutensa avulla, mikä jo merkitsisi etenemistä järjen ja älyn tasolle, vaan kysymyksessä on esipredikatiivinen olemassaolon kokeminen. Tästä maailmaan kietoutuneisuutensa tilasta ihminen kohtaa sekä itsensä että toiset ihmiset. Toisten ihmisten kohtaaminen puolestaan on tilanne, joka saattaa kirkastaa sen, mitä on transsendenssi, jumaluus. Korostaessaan ihmisen aistillista maailmassa olemista tiedon ja ymmärryksen lähtökohtana Weil lähentyi ajattelussaan eksistenssifilosofioita. Näkemyksissään ei-käsitteellisestä jumaluuden kohtaamisesta hän lähestyi uskonnollisia mystikoita, joille heillekin kontemplaation ja meditaation kautta saavutettava näkemys Jumalasta on inhimillisen tiedon varmin, kirkkain ja selvin muoto.

Weilille samoin kuin Gabriel Marcelille maailman kohtaaminen mysteerinä ei siis merkinnyt hämärää tai epäselvää maailman kohtaamisen tapaa. Päinvastoin: silloin, kun ihminen kohtaa todellisuuden ongelmana ja lähestyy sitä ongelmanratkaisun keinoin, hän on jo irroittautunut siitä elävästä todellisuussuhteesta, jossa hän aina jo on. Tämä kreikan *problema*-sanasta juontuva ”eteen asettaminen” ja teoretisointi (eli ”ulkoa päin katseleminen”) merkitsivät Weilille todellisuuden peittymistä. Sen sijaan ollessaan kietoutuneena maailmaan ja toisiin ihmisiin ihmisellä itse asiassa on jo varmin ja selvin tieto sellaisissa kysymyksissä, jotka liittyvät hyvään, oikeaan ja kauniiseen tai siihen, miten hänen pitäisi elää.

Weilin mielestä ihmisen kääntyminen kohti omaa kokemustaan ja elinehtojaan vapauttaa ihmiset näkemään hyvän elämän perustan. Ja kun ihminen toimii parhaalla mahdollisella tavalla oman elämänsä mittakaavassa, hän samalla toteuttaa myös yleispätevää hyvää. Vaikka tämä ajatus, jota Weil kehitteli elämänsä loppupuolella, voikin tuntua vulgaarilta ja naturalistiselta, sen yhteys esimerkiksi Platonin luolavertaukseen on selvä. Ihmisen koko keho on käännettävä valoa kohti, ihmisen koko ruumis on raahattava ulos luolasta. Pelkkä katseleminen ja käsitteellistäminen eivät riitä.

Näin ymmärrettynä Platonin filosofiasta tuli Weilille tie etiikkaan. Platonin ja Sokrateen oppi oli maailman yhteisen alkuperän muistamista, sen palauttamista mieleen, että ihmisenä olemisen ja olevaisen perusta ovat yksi ja sama. Tämän tuli johdattaa ihmiset *sōfrosynēn*, tasapainon, harmonian ja oikean mitan mukaiseen elämään. Tämä

yhteinen perusta on kuvattu Platonin teksteissä Ideaksi, ja vaikka se omana aikanamme on saanut tulkinnan, jonka mukaan ideat ja aistimaailma ovat pysyvästi irtileikatut toisistaan, tämä kuilu oli Weilin mielestä mahdollista silloittaa uudelleen. Weilin lähteenä ei ollut kartesiolainen tai kristillinen Platon vaan alkuperäinen Platon, jota hän luki alkuperäiskielellä ja jolle ideoiden maailma oli ainoa tosiolevainen maailma. Weil omaksui Platonin ideaopin nimenomaan muodossa, jonka mukaan todellisuus on olennaisesti Yksi ja jonka mukaan hyvän idean emanoituminen antoi koko olevaiselle sen olemassaolon ja järjestyksen. Vaikka aistimaailman kiistäminen näyttää nykyisen Platon-tutkimuksen valossa mahdottomalta, joka tapauksessa Weil luki Platonia lähtien näkemyksestä, että aistimaailma, jota koskee *doksa*, on illuusio ja ettei sitä tosiasiassa edes ole olemassa. Weilin sokraattista sisältöä edustaa käsitys, että sikäli kuin ihminen oivaltaa hyvän elämän idean, joka on oikeana mittana läsnä olevaisessa, hän tietäessään, mikä on hyvää, tekee hyvää.

Weilin omaksuman monismin valossa voidaan ymmärtää myös hänen etiikkansa yritystä löytää sovitus maailmassa vallitsevien ristiriitojen ja vastakohtaparien välille. Jos maailma muodostaa jakamattoman ykseyden, se ei koostu hyvien ja pahojen ihmisten tai hyvien ja pahojen tekojen konflikteista. Siten on perusteltua asennoitua kaikkiin ihmisiin rakkauden nimissä samalla tavalla. Koska emme itse valitse olemassaolomme perimmäisiä ehtoja, kuten syntymäämme tai kuolevaisuuttamme, elämä itse ikään kuin vapauttaa ihmisen kohtaamaan maailman sellaisena kuin se on. Maailman ainutkertaisuuden ja ristiriitaisuuden kestäminen puolestaan on tilanne, jossa filosofisesti merkityksellisen kokemuksen voi elää.

Tätä tapahtumista Weil kuvaili käsitteellään ’armo’. Armon ilmiö, josta Weil puhuu, ei liity lakiin eikä evankeliumiin vaan filosofiseen antropologiaan. Se kuvaa ihmisen asemaa olevaisen kokonaisuudessa ja toisten ihmisten parissa. Se on Weilin vastaveto niille eksistenssifilosofioille, jotka olivat huolissaan ihmisen itsensä toteuttamisesta ja ehtimisestä mahdollisimman paljon. Armon käsitteen kautta Weil antoi vapahduksen niille ihmisille, jotka eivät nähneet pelastusta enempää sartrelaisessa yltiöyritteliäisyydessä kuin reformaation tarjoamassa halvassa heittäytymisessä joidenkin toisten ihmisten tekemien ratkaisujen varaan. Armon ilmiöllä Weil tarkoitti ihmisen oikeutta yksinkertaisesti vain *olla* joutumatta syytetyksi eksistenssinsä perusratkaisujen, vapauden ja valinnan, laiminlyömisestä. Tässä mielessä Weilin käsite *la grâce* muistuttaa enemmänkin Martin Heideggerin ja eräiden mystikoiden ajatuksia kaiken jättämisestä silleen kuin Kierkegaardin tai muiden uskonnollisten eksistentialistien huolta oman minän pelastuksesta.

Simone Weilin fundamentaaliantropologiassa on siis kyse eettisen

suunnan valitsemisesta ja moraalin peruskiven valamisesta: onko päämääräni individuaatio, oman minän vahvistaminen, tahto, haltuunotto ja eriytyminen vai todellisuudelle jättäytyminen, elämän syliin heittäytyminen ja sen oivaltaminen, että kaikki onkin yhtä ja samaa: luonto on samaa, ihmiset ovat samaa, eikä mitään erityisyyttä ole olemassa.

Tämä Weilin edustama monismi yhdistyi hänen käsitykseensä ihmisestä Rakkauden välittäjänä. Rakkauden ja transsendenssin välillä vallitsi Weilin ajattelussa erottamaton ykseys. Voi sanoa, että rakkaus oli Weilille aina transsendentaalista, aistikyvyn rajat ylittävää. Se oli sidoksissa transsendentteihin merkityksiin. Vapaus ja vastuu eivät olleet Weilin peruskäsitteitä mutta rakkaus oli. Se on kuvattavissa ihmisen perussuuntautuneisuudeksi maailmaan. Vasta tämän perusperiaatteen kautta sinänsä irralliset vapauden ja vastuun aktit saattoivat saada merkityksen. Rakkaus on siis paitsi eräänlainen *élan vital*, elämän hyöky, myös elämän merkityksen antaja. Weilin mielestä etiikan teorioille ominainen puhe vapaudesta ja vastuusta, hyvästä ja pahasta tai oikeasta ja väärästä jäi tyhjäksi sanahelinäksi ilman singulaarisen ihmisen yksityistä ja uniikkia kokemushorisonttia, johon nähden nämä käsitteet saattoivat saada merkityksen. Tällaiseksi kokemusten horisontiksi Weil kuvaili rakkauden. Weil ei ollut konteksti- ja situaatioeetikko siksi, että hän olisi vaatinut eettisen tietoisuuden kasvamista yksittäisistä tilanteista ja kokemuksista *lähtien*. Mutta hän oli sitä siksi, että hänen mielestään universaalien arvojen ja merkitysten tuli aina kasvaa yksittäisen ihmisen kokemukseen ja henkilökohtaiseen elämään *päin*, jossa ne saattoivat toteutua elämän mittakaavassa. Ihmisellä ei todella ole mitään muuta eettisyyden toteutumisyhteyttä kuin arkikokemus, ja Weil olikin rakkauden välittäjä paitsi merkityksessä *mediate*, myös huolenpitoa tarkoittavassa merkityksessä *care*. Rakkaus ei ollut Weilille ensisijaisesti tunne- vaan merkityssuhde.

Tutkimuksessa Weilistä paljastuu paitsi ihmisen eksistenssiä analysoiva antropologi, myös platonistinen essentialisti, arvofilosofi, jonka mielessä yleisyyden ja yksittäisyyden välille ei piirtynyt ristiriitaa. Toisaalta Weil ei ollut sellainen rakkauden seireeni, joka jättää lukijansa opillisten kysymysten vangiksi. Filosofeille epätyypilliseen tapaan Weil työskenteli tehtaassa, raatoi puutarhassa, osallistui Espanjan sisällissotaan, lähetti elintarvikekorttinsa rintamalle ja teki rohkean teon arvostelemalla demokratioiden tekopyhyyttä. Hän oli siis mitä käytännöllisin filosofi. Omassa elämässään toteuttamiensa ihanteiden ohella Weiliä luonnehti näkemys filosofiasta kutsumuksena. Niille, jotka eivät ole vielä ehtineet ratkaista, kuka oli 1900-luvun merkittävin filosofi, haluaisinkin ehdottaa, että ehkä hän omalla, jokaisen ihmisen filosofiluonnetta korostavalla tavallaan oli Simone Weil.

Vaelteleminen ja juurettomuus kuuluvat monen näkijän, kokijan ja

mystikon elämään. Siksi ei ole ihme, että myös Weil kuvaili ihmisen kaipausta onnen sydämeen nimenomaan tieksi. Tähän liittyy hänen Platonilta lainaamansa käsite *metaxy*, joka tarkoittaa väliastetta, välittävää arvoa. Weilin mielestä välittävän rakkauden tie on avoinna kaikille, ja jokainen ihminen voi tälle tielle pyrkiä. Ihmisenä todellistuminen ei edellytä ensisijaisesti opillisia perusteita, vaan rakastavan välittämisen sivistys sykähtelee mahdollisuutena jokaisen eettisen subjektin sydämessä.

Weilin ajatusta voi pitää rohkaisevana sikäli, että hänen mielestään tie, jolla ihminen voi ymmärtää itseään ja päästä lähemmäksi kaipauksensa päämäärää, on jo olemassa. Sitä ei tarvitse itse rakentaa. Siksi ihmisen tie ei käy filosofien ja profeettojen kuvaileman autiomaan halki, eikä sitä tarvitse kulkea ilman kommunikaatiota ja välittämistä, yksin. Weilin kuvailema olevaiselle jättäytyminen ei merkitse passiivista elämänmahdollisuuksien laiminlyömistä tai periksi antamista haasteiden edessä, vaan sitä, että ihminen tarttuu ja vastaa hänelle annettuihin haasteisiin eli omaan filosofin kutsumukseensa.

Tässä mielessä rakkauden tiellä oleminen on eräänlaista pimeässä yössä loistavien lamppujen ja merkkivalojen seuraamista ja niitä kohti kulkemista. Se on suunnistamista kaipauksen kipinällä sytytettyjen lyhtyjen loisteessa, hohtamista yhdessä toisten lamppujen kanssa ja sulautumista olevaisen hehkuun. Se on rakkauden täyttymyksen etsimistä. Nämä eivät ole arjen ankeudella kyllästetyn ja raudanlujilla logiikoilla terästetyn aikamme hyveitä, mutta Weilin mielestä me kykenemme niiden elämiseen yhtä hyvin kuin varhaiset mystikot, sillä ihmisenä oleminen perustuu nykyisin aivan samanlaisiin tarpeisiin, toiveisiin ja odotuksiin kuin ennenkin. Väliä ei ole erityisesti edes sillä, mistä filosofisesta perinteestä lähtien ihminen alkaa olevaisen ekstaattista tietä kulkea. Kuten Weilin edustamasta synkretismistä havaitaan, ihmisen olemiseen liittyvät kysymykset ovat samantyyppisiä eri puolilla maailmaa. Siksi myös vastaukset, joihin eri perinteissä on päädytty, muistuttavat toisiaan. Epäilyksetöntä on, että Platon ja filosofian sokraattinen perinne muodostuivat Weilille itselleen rakkaimmiksi, mutta perinteitä tärkeämpiä hänelle olivat lopultakin vakavuus ja into, joilla kysymyksiin tartuttiin: ajattelun omakohtaisuus, heittäytyminen ja filosofian kutsumusluonne.

Asian voisi ilmaista niin, että Weilin filosofiakäsitykselle ominaista oli uskomus, että hänellä olisi oman aikansa elämässä jokin tärkeä tehtävä ja että hänen tulisi täyttää tämä filosofin kutsumuksensa. Siitä huolimatta, että maailman ja elämän salaisuudet pysyisivät vaiti, ihmisen ei pitäisi laiminlyödä kutsumuksensa etsimistä vaan oivaltaa, että samaan tapaan kuin tiellä kulkeminen on osa matkan etenemistä, on oman kutsumuksen etsiminen osa filosofintehtävän täyttymistä.

Jukka Hankamäen teokset

1. Enkelirakkaus
Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena

2. Rakkauden välittäjä
Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

3. George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi
Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta

4. Dialoginen filosofia
Teoria, metodi ja politiikka

5. Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa
Vähä katekismus filosofiselle anarkistille

6. Filosofiset viuhahdukset
Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

7. Työttömän kuolema
Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan

8. Kansallisfilosofinen manifesti
Tie tulevaisuuden Suomeen

9. Kuka halusi murhata filosofin?
Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta

10. Suomalaisen nykyfilosofian historia
Mustelmani taisteluista tieteen ja filosofian kentillä

Verkkokolumnien kokoelmat

1. Sensuurin Suomi
Filosofisesti korrekteja kolumneja arkipäivän ajatusrikoksista

2. Kansanvallan varkaat
Kirjoituksia kansanvallan kaventamisesta Suomessa

3. Valhe kaatuu
Fatwoja ja jeremiadeja eripuraisesta Euroopasta

4. Minuutti on mennyt
Synkkää yksinpuhelua vieraantuneesta valtakunnasta

5. Sanaakaan en vaihtaisi pois
Kirjoituksia maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kansainvälisyydestä

6. Vastahankaan
Punavihreän kuplan puhkaisuja

7. Ankara totuus
Ansaittuja analyysejä ja valittuja verkkokolumneja

8. Poliittisesti korrektia
Kutkuttavan kivaa kujerrusta vastuuvalheista
ja vihatotuuksista sinulle, kyyhkyläiseni

Mediatutkimukset

1. Totuus kiihottaa
Filosofinen tutkimus vasemmistopopulistisen
valtamedian tieto- ja totuuskriisistä

2. Pavlovin koirat
Tieteellinen tuomio median ja byrokraattien kostosta

Simone Weilin elämä ja filosofia

Mitä Simone Weil ajatteli rakkaudesta ja kärsimyksestä?
Mitä hän sanoi vallasta, valtiosta ja tieteestä. Kuka hän oli?

Ranskalaisen Simone Weilin ajattelussa pyhän ja pahan
analyysit nivoutuvat ravistelevaan kulttuurikritiikkiin
ja eettisen elämäntavan etsintään.

Lyhyeksi jääneen elämänsä aikana Weil ehti muotoilla
vallan ja väkivallan olemuksesta
sekä eurooppalaisen ajatteluperinteen tilasta
tarkkanäköisen tulkinnan, jonka vaikutukset heijastuvat
myös meidän aikaamme.

Weilissä yhdistyi harvinaisella tavalla
äärimmäisen individualistinen mietiskelijä
ja sosiaalisesti vastuuntuntoinen kansalainen.
Hän oli filosofi, joka eli niin kuin opetti.

FT, VTT Jukka Hankamäen tutkimus on kattava esitys
kulttuurimme muotokuvana pidetystä filosofista.
Teos valaisee monipuolisesti Weilin yhteiskuntafilosofiaa
ja uskontokritiikkiä, perehdyttää lukijan hänen ajattelunsa
mystisiin puoliin sekä avaa näköalan hänen elämäänsä.

www.hankamaki.fi

Yleinen kirjastoluokka: 11.5.